

# Pós-Graduação em TEOLOGIA E DIREITO CANÔNICO

Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

## Data dos exames e inscrições:

Exame: 10 e 11 de junho de 2002  
Inscrições até 07 de junho de 2002

## Áreas de Concentração:

- TEOLOGIA SISTEMÁTICA:  
Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- TEOLOGIA PRÁTICA:  
Núcleos: Moral e Pastoral
- DIREITO CANÔNICO

## Documentos requeridos para inscrição:

- curriculum vitae
- diploma de bacharel em teologia (para o mestrado em teologia)
- diploma de mestre em teologia (para o doutorado em teologia)
- diploma universitário (para o mestrado em direito canônico)
- projeto de pesquisa;
- 1 foto 3x4, fotocópia do RG e do CPF

*Marque entrevista para preparação do Projeto de  
Pesquisa e para informações sobre Bolsa de Estudos*



**CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO**  
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção  
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP - tel.: (11) 274-8600 fax: (11) 272-7630  
posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

Revista de Cultura Teológica - Ano IX - nº 38

TEOFANIA PARA A LIBERDADE  
A ODISSÉIA DE UM DEUS APAIXONADO  
*Luiz Alexandre Solano Rossi*

O DIÁLOGO E OS CRISTÃOS  
*Francisco Catão*

"SAGRAÇÃO" OU "ORDENAÇÃO" EPISCOPAL?  
*Gregório Lutz*

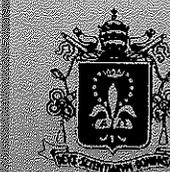
BRIGA ENTRE PROFETAS (Nm 12)  
*Matthias Grenzer*

ANÁLISE LINGÜÍSTICA DO Σήμερον  
EM LUCAS 23,43  
*Rodrigo P. Silva*

A IGREJA LOCAL E A IGREJA UNIVERSAL  
*Cardeal Joseph Ratzinger*



ISSN 0104-0529



PONTIFÍCIA  
FACULDADE DE  
TEOLOGIA  
NOSSA SENHORA  
DA ASSUNÇÃO

Revista de Cultura Teológica





CENTRO DE ESTUDOS ECLESIÁSTICOS  
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção  
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"

**REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA**  
**ANO X - Nº 38**  
**JAN/MAR - 2002**

ISSN 0104-0529

### Correspondências:

Centro Universitário Assunção - Faculdade de Teologia  
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP  
Fone/Fax: (11) 274-8600  
teologia@teologia-assuncao.br  
www.teologia-assuncao.br

### Ficha Catalográfica

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA  
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan  
CRB 4887-8

### REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 10 - número 38 - jan/mar 2002

ISSN 0104-0529

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil  
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br  
Fone/Fax: (11) 274-8555

Diretor: Pe. Dr. José Benedito Simão

Redator: Dr. Matthias Grenzer

### Conselho de Redação:

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martin Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Anoar Jarbas Provenzi e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Editora Paulinas

*É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.*

## SUMÁRIO

Apresentação .....	07
Teofania para a liberdade - A odisséia de um Deus apaixonado <i>Luiz Alexandre Solano Rossi</i> .....	09
O diálogo e os cristãos <i>Francisco Catão</i> .....	47
"Sagração" ou "ordenação" episcopal? <i>Gregório Lutz</i> .....	73
Briga entre profetas (Nm 12) <i>Matthias Grenzer</i> .....	77
Análise lingüística do Σήμερον em Lucas 23,43 <i>Rodrigo P. Silva</i> .....	95
A Igreja local e a Igreja universal <i>Cardeal Joseph Ratzinger</i> .....	113

## APRESENTAÇÃO

O nº 38 da *Revista de Cultura Teológica* traz a primeira safra de pesquisas teológicas no ano de 2002. É um ano especial para o periódico, pois, em setembro, completará dez anos de existência.

Com a continuidade cresce também a responsabilidade. Nesse sentido, os autores das pesquisas e a *Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção* querem favorecer uma reflexão cada vez mais aprofundada, pois, há uma consciência de que as perspectivas teológico-éticas da fé cristã significam um patrimônio enorme quanto às questões importantes, seja na sociedade seja na Igreja. Poder-se-ia dizer: à medida que a dignidade de todas as pessoas nos é cara, a teologia também o é. Todavia, o desejo de participar dos diálogos importantes significa um investimento crescente nos estudos. Norteada por essa exigência, a *Revista de Cultura Teológica* quer continuar como instrumento útil a serviço da pesquisa teológica.

Cinco estudos tomam o espaço dessa edição. *Luiz Alexandre Solani Rossi*, do Centro Universitário de Maringá-PR, nos confronta, em seu estudo *Teofania para a liberdade*, com as características principais do Deus do êxodo e de seu projeto libertador. *Francisco Catão* discorre sobre *O diálogo e os cristãos*, texto que serviu como base à sua colaboração no quinto encontro dos professores de ecumenismo, promovido pela CNBB no mês de janeiro de 2001, em Brasília. *Gregório Lutz* chama atenção para uma questão terminológica: “Sagração” ou “ordenação” episcopal? Segue um estudo bíblico de minha autoria: *Briga entre profetas (Nm 12)*. O estudo de *Rodrigo Pereira da Silva* é fruto de sua tese doutoral, elaborada sob a orientação do Côn. Dr. Celso Pedro e defendida na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção em outubro do ano passado: *Análise lingüística do Sähmeróon em Lucas 23,43*. No final, cumpre-se a promessa feita no número anterior desta revista. Quando pedi ao Cardeal Walter Kasper autorização para publicar seu estudo *Uma resposta amigável ao Cardeal Ratzinger*

sobre a Igreja (cf. *Revista de Cultura Teológica*, nº 37, p. 103-114, 2001), ele informou-me sobre uma nova resposta do *Cardeal Joseph Ratzinger: A Igreja local e a Igreja universal*. O próprio Cardeal Kasper propôs a publicação do texto do Cardeal Ratzinger, a fim de que os leitores e as leitoras de nosso periódico participassem de um modo mais amplo desse debate eclesiológico.

No final, merece ainda atenção a *Semana Teológica* da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, planejada para os dias 13 a 17 de maio. O tema será: *Violência: desafio aos paradigmas da ética cristã*. Na medida do possível, a *Revista de Cultura Teológica* publicará, em suas próximas edições, as contribuições dos conferencistas.

Uma feliz Páscoa a todos e a todas!

Dr. Matthias Grenzer  
*Redator*

## TEOFANIA PARA A LIBERDADE

### A ODISSÉIA DE UM DEUS APAIXONADO

*Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi*

#### INTRODUÇÃO

A mensagem bíblica do Antigo Testamento tem, no Êxodo, uma das fontes mais ricas para a reflexão teológica, como também, para uma práxis comprometida com as minorias empobrecidas. Portanto, ao iniciar a nossa caminhada a partir do Êxodo, iremos chegar à clara conclusão de que o tema libertação é por demais relevante e eficaz, num contexto de empobrecimento e opressão constante a que são levadas as pessoas.

O Êxodo possui história. Sendo assim, permitiu que a ação de Javé tivesse lugar na história, ação esta que tem como objetivo a libertação dos hebreus, que viviam sob a escravidão egípcia.

A partir do momento em que este fato se torna claro para nós, podemos com certeza enumerar quatro chaves que nos abrem as portas para uma visão mais cristalina de Javé, o Deus libertador:

- Êxodo é o evento histórico central da fé veterotestamentária;
- a libertação é o *leitmotiv* da ação de Javé na história;
- o povo oprimido é opção de Javé para ser agente de sua libertação para toda a história;
- a libertação é um paradigma para todos os povos oprimidos; paradigma da esperança maior de algo novo que há de vir quando, então, poderemos enxergar a ação de Deus e visualizar a semente de uma sociedade estabelecida na fraternidade humana e na harmonia entre Deus e a humanidade; como também paradigma que fermenta a interpretação de todas as situações históricas de opressão em que vivemos.

Com isso, pode-se dizer que Ex 3 traz em si o retrato vivo, dinâmico e atual da ação de Javé. Permite que nós vejamos Javé não como um Deus além dos céus, puramente transcendente e apático. Longe disso, o texto nos concede o privilégio de não sermos deístas. Pelo contrário, as portas que se abrem mostram-nos que Javé deve ser entendido holisticamente como libertador, como alguém comprometido com a história, com os pobres, com os indefesos, pois todos os seus atos, desde a teofania até a sua descida (v. 8), são eminentemente libertadores.

Ele se manifesta libertadoramente onde se encontra o pobre, o marginalizado, o indefeso e oprimido. Não devemos procurá-lo em outro lugar. Javé é Deus a partir de acontecimentos históricos concretos. Por isso devemos estar atentos ao que se passa em nossa volta. Caso contrário, poderemos ter um desencontro teológico!

Não devemos procurá-lo onde não está, mas sim onde sua presença é certa e o seu ser-falar-agir possui a dinâmica libertadora que lhe é peculiar.

Quando falamos de auto-revelação de Javé e para isso usamos o evento do Êxodo — que se tornou um dos núcleos da fé do povo de Deus — como nosso ponto de partida, nos deparamos com uma nova e singular revelação de Deus: sua solidariedade para com aqueles que sofrem. É essa auto-revelação de Javé que confirma a nossa caminhada, que nos anima e produz em nós fé. A auto-revelação de que tratamos neste trabalho é uma tentativa de se viver a aventura da libertação em cada etapa de nossas vidas, sempre, como cristãos, à luz do Filho de Deus que se encarnou, morreu e ressuscitou em consequência de sua opção histórica e messiânica pelos necessitados, visando ao ser humano todo e a todo ser humano numa nova fraternidade.

O objetivo do nosso trabalho não é outro senão declarar que Javé é eminentemente libertador e a favor dos fracos, como também declarar que a libertação não é objeto de escolha, mas é uma opção fundamental.

### A HISTÓRIA QUE ESTÁ POR TRÁS DO TEXTO

Nossa história tem início com um grupo de hebreus como parte de uma classe de trabalhadores volantes, quando eles foram ao Egito a fim de encon-

trar alimento (cf. Gn 12,10 e 42,1-47) ou à procura de trabalho. Neste ponto é preciso distinguir dois processos migratórios, para que possamos entender a ida dos hebreus ao Egito. O primeiro deles é denominado de transumância. É um processo migratório decorrente dos períodos de chuva e de seca. Esse processo é muito usual. Contudo, para solucionar as dificuldades em períodos de estiagem prolongada e de falta de alimentos, é necessário percorrer distâncias bem maiores das que percorridas pela transumância comum. Quando se fala em percorrer grandes distâncias, estamos visualizando um novo processo migratório, ou seja, a transmigração. A ida dos hebreus ao Egito cabe nesse fenômeno<sup>1</sup>.

No início eles encontraram graça perante os governadores egípcios, tiveram terra e prosperidade (cf. Ex 1,7). Entretanto, quando um novo dinasta tomou o poder e viu como os hebreus tinham se multiplicado e, conseqüentemente, se tornado uma ameaça interna à ordem socioeconômica egípcia (cf. Ex 1,8-10), determinou o aumento de trabalho para os volantes.

Os monarcas do antigo Oriente costumavam requisitar seus súditos para a construção das grandes obras públicas (palácios, templos e cidades). Faziam-no com o uso da força. Via de regra, o recrutamento era feito sob coação militar. O êxodo dos hebreus aconteceu exatamente no contexto de edificação de uma nova capital, Ramsés, no Delta do Nilo, a fim de controlar melhor a terra de Canaã. Contudo, os construtores da nova capital eram recrutados entre os camponeses residentes no Delta. Em Ex 1,15; 2,6 e 3,8, são chamados de hebreus. No Egito da época, esse termo designava gente sem terra, pessoas que prestavam serviços forçados em prol do Estado. O Estado faraônico havia os transformado em devedores de tributo. Assim, eles eram obrigados a viver sustentando a própria família, bem como o Estado. Devemos observar, porém, que esses construtores não eram escravos, como os conhecemos do mundo grego e romano. Segundo Miltom Schwantes,

<sup>1</sup> Cf. SCHWANTES, M. *História de Israel: local e origens*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 88.

não era gente plenamente tutelada e dependente. No tributarismo, trabalhadores forçados permaneciam com certos espaços de autonomia. Mantinham seu âmbito de decisão. O Estado ainda não alcançava desarticular seus súditos na proporção do escravagismo clássico<sup>2</sup>.

Na passagem do século XIII para o século XII a.C., o Egito ainda era a potência que dominava sobre a Palestina, até o extremo norte, nas imediações de Cades, no Orontes. Os egípcios, entretanto, não exerciam sozinho a dominação. Faziam-no em colaboração com os reis das cidades-estado cananéias: vassallos que, em troca da proteção dos faraós, se submetiam aos interesses egípcios. Para os lavradores cananeus, esse sistema implicava em dupla exploração: por um lado, eram obrigados a pagar tributos aos reis locais e, por outro, eram extorquidos pelos exércitos faraônicos.

Há alguns séculos a terra de Canaã vivia sob a dominação egípcia. Nas planícies da Palestina (na época, somente essas eram habitadas) os exércitos faraônicos eram os senhores da situação. Havia transformado essas planícies numa espécie de colônias. Quem vivia em Canaã pagava tributos ao faraó e sofria sob o seu jugo. O domínio era absoluto e a autoridade estava nas mãos do rei, que exercia soberania absoluta:

Sua vontade, até seu capricho, era lei inquestionável. O Egito era uma nação rica, com palácios, pirâmides e cidades não superadas em nenhuma parte do mundo. Havia uma classe social que vivia luxuosamente. Eram os sacerdotes, administradores e oficiais militares do Estado. Mas, por ser o Estado uma instituição personalizada do rei, eles eram servos do rei. Toda essa classe dominante egípcia não tinha meios próprios e dependia, para sua vida luxuosa, da sua relação com o rei<sup>3</sup>.

Também no Egito predominava uma política imperial tributária. O sistema social existente na época permitia que os camponeses vivessem em suas

<sup>2</sup> SCHWANTES, M. Os hebreus no Egito. In: *Curso de Verão*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 63.

<sup>3</sup> PIXLEY, G. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 118.

próprias aldeias e com suas famílias, mas as terras eram propriedades do Estado, como também todo o trabalho dos camponeses estava sujeito às exigências do faraó. Era o mesmo modo de produção tributário que existia na Palestina, com o agravante de que o Estado egípcio era muito mais poderoso. Mas o que é Modo de Produção Tributário? Simplificadamente podemos dizer que se trata de uma relação entre uma entidade superior, que exerce o controle econômico do conjunto por meio de arrecadação de um tributo, e unidades locais que conservam uma ampla autonomia em virtude da posse do meio de produção e do controle sobre a organização do trabalho<sup>4</sup>.

Quanto ao ambiente religioso, devemos lembrar que os faraós-governantes eram considerados “filhos de Deus”. Mas o reconhecimento de um Deus libertador e sua celebração com uma nova linguagem nos leva a pensar que, em sentido oposto ao Deus libertador, há deuses opressores que, quando invocados e nomeados, refletem a própria consciência do opressor.

Era exatamente essa a situação no Antigo Oriente Médio onde o Deus triunfante e organizador do cosmo é ao mesmo tempo o patrono da dinastia reinante e protetor da cidade-estado que detém a hegemonia política. Esse é o caso do Marduque babilônico, de Amon no Egito e de tantos outros. Deuses como esses transformam-se facilmente em arquétipos da dominação de um povo sobre outro<sup>5</sup>.

Mas se o mundo é sagrado e pertence aos deuses, pois foi por eles organizado, logo a marginalização do ser humano é inevitável. O mundo não tem lugar para ele. Seu destino é o trabalho para os deuses. Isso, no Antigo Oriente Médio, é bastante claro: a economia estava centrada no templo, que compreendia o palácio do rei, e o ser humano tinha somente uma implicação econômica dentro do sistema. Os deuses, que eram os legítimos proprietários da terra, tinham no rei o seu representante na terra e, por isso, ele tinha algo

<sup>4</sup> Cf. HOUTART, F. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 46-55.

<sup>5</sup> Cf. CROATTO, J. S. Os ídolos da opressão e a busca de um Deus libertador. In: RICHARD, P. et al. *A luta dos deuses*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 45.

de divino. Dessa forma, tudo o que de algum modo se relacionasse com o divino poderia ser monopolizado pelo rei.

Essa é uma forma muito velada de justificar o poder absoluto do rei, que podia, então, dispor da riqueza do país, exigir pesados tributos e impostos ou dispor de trabalhadores para as suas necessidades.

Com isso, concluímos que o serviço aos deuses, donos do mundo — e que se expressa no trabalho, na edificação dos santuários etc —, passa para as pessoas comuns como serviço ao rei. A Mesopotâmia, o Egito e Canaã alimentavam essa concepção sem questioná-la. Mas como fizeram isso?

E, assim, o Egito crescia, desenvolvia-se, forte, com os pés sobre as cabeças dos hebreus!

### O TEXTO PELO TEXTO

#### Êxodo 3,1-6

Moisés estava pastoreando o rebanho do seu sogro Jetro, sacerdote de Madiã. Levou as ovelhas além do deserto e chegou ao Horeb, a montanha de Deus. O anjo de Javé apareceu a Moisés numa chama de fogo do meio de uma sarça. Moisés prestou atenção: a sarça ardia no fogo, mas não se consumia. Então Moisés pensou: “Vou chegar mais perto e ver essa coisa estranha: por que será que a sarça não se consome?”. Javé viu Moisés que se aproximava para olhar. E do meio da sarça Deus o chamou: “Moisés, Moisés!” Ele respondeu: “Aqui estou”. Deus disse: “Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, porque o lugar onde você está pisando é um lugar sagrado”. E continuou: “Eu sou o Deus de seus antepassados, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó”. Então Moisés cobriu o rosto, pois tinha medo de olhar para Deus.

Javé se apresenta, se manifesta para a liberdade. A auto-revelação de Javé não tem lugar no espaço vazio, fora do tempo. Pelo contrário, manifesta-se através dos elementos da criação. Num ponto da história se dá o encontro

do divino com o humano. Dá-se o encontro do desejo de libertar com o desejo de ser libertado. Portanto, o encontro de Moisés com Javé na sarça ardente marca as implicações que há na teofania, no que diz respeito à liberdade.

O Êxodo se apresenta na Bíblia como o marco oportuno para a auto-revelação divina. Javé é descoberto na sarça ardente e, como consequência dessa descoberta, ajuda o homem a descobrir-se como ser humano. Ajuda-o a abrir os olhos e a tomar consciência de seu estado desumano.

A partir do compromisso dos hebreus com Javé, a noção de um deus local, distante, assustador e inacessível começa a mudar. Javé passa a ser percebido a partir de sua ação que se encontra localizada na história. Um Deus que não revela somente a si mesmo, mas também o que ele é e faz. Ele é o libertador para qualquer que seja a opressão que aflige o seu povo escolhido. Nele reside a esperança de libertação dos oprimidos através dos tempos. Por isso, podemos dizer que a sarça ardente é apenas um primeiro momento teológico. É o ponto inicial. De lá para cá a ação do Deus da sarça é ampliada, aprofundada e qualificada, cada vez mais, pelo agir histórico a favor dos empobrecidos.

No episódio da sarça ardente, o verdadeiro protagonista não é Moisés. É Javé que faz relampejar a sua face diante dos olhos de Moisés. Até então Javé havia se apresentado como uma divindade do clã: “Eu sou o Deus de teu pai, de Abraão, de Isaac e de Jacó”(Ex 3,6). Mas agora auto-revela-se como o Deus dos hebreus. Auto-revelando-se, não somente com palavras mas, sobretudo, com fatos, com história.

#### Êxodo 3,7-10

Javé disse: “Eu vi muito bem a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor contra seus opressores, e conheço os seus sofrimentos. Por isso, desci para libertá-lo do poder dos egípcios e para fazê-lo subir para uma terra fértil e espaçosa, terra onde corre leite e mel, o território dos cananeus, heteus, amorreus, ferezeus, heveus e jebuseus. O clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e eu estou vendo a opressão com que os egípcios os atormentam. Por isso, vá. Eu envio você ao Faraó, para tirar do Egito o meu povo, os filhos de Israel”.

Diante da situação opressora que constrange a vida, Deus se manifesta a favor de quem sofre. Verifica a opressão com que o povo é afligido e sai ao seu encontro. É o Deus dos pais que vê, escuta, conhece e desce para libertar os filhos de Israel, fazendo-os subir para a liberdade e para a fartura, uma terra onde corre leite e mel. Deus não está só fazendo uma visita de cortesia a Moisés, pois sua apresentação vem seguida de um projeto muito claro de libertação.

Algumas expressões utilizadas são fortíssimas. Dentre elas, duas se destacam no verso 7. A primeira é *'anah*, que significa “explorar”, “degradar” ou ainda “violentar”. É a degradação maior do ser humano. A opressão é tamanha que invade as dimensões íntimas do ser humano. Essa expressão tem muita relação com o sentido de imposição. A opressão, neste caso, é um elemento que degrada o ser humano, tornando-o subumano e até coisificando-o.

A análise do texto permite observar que a opressão é companheira da imposição. A opressão surge porque alguém a impõe. Ela não é desejo natural e requerido pela pessoa oprimida. Podemos dizer, sem dúvida alguma, que não há voluntariedade para a degradação.

A segunda palavra de destaque é *'nagas'*. Seu significado indica exploração violenta, sobretudo por meio de trabalhos forçados. É a pressão do opressor. É quando se trata o ser humano como um animal. Há, por parte do opressor, uma ansiedade para que o produto da exploração chegue logo às suas mãos (cf. Ex 5,13). Como exemplo, vemos que no Egito os *'nagas'*, opressores, clamavam com violência o trabalho: as cidades deviam ser construídas rapidamente, de modo que os hebreus precisavam fazer grandes quantidades de tijolos todos os dias (Ex 5,6-17).

Diante de todo esse sofrimento, o verso 7 diz ainda que Javé “vê o sofrimento do povo”. A expressão significa “ver com os próprios olhos” ou ainda “tornar-se consciente da situação”. Metaforicamente, pode ser empregada na percepção intelectual ou espiritual: notar, experienciar aquilo que o ser humano passa e sofre, estar preocupado com alguma coisa. Poderíamos ainda dizer que “ver” tem também relação com tomar cuidado do caso. Ou seja, os olhos estão abertos, conscientes, e não cerrados e inconscientes.

Mas, além de ver, Javé também conhece as dores do povo. E conhecer nesse texto traz o significado de empatia, familiaridade com alguma coisa ou situação, que pode resultar numa ação. Em relação ao sofrimento, significa ter empatia para com a vida, viver a experiência do outro, comprometer-se com a vida. Indica ainda a adesão total de uma pessoa a uma realidade, uma adesão feita de inteligência, de vontade, de paixão e de ação, e não só intelectualista. Deus não se fixa no faraó opressor, mas sim no povo oprimido. Está próximo para ouvir seus gemidos. Os sofrimentos do povo preocupam a Deus. Este sofre com o sofrimento do povo, que é seu justamente porque está sofrendo!

Já no verso 9, encontramos outra expressão de dor. Trata-se de *lahas*. Seu significado é “oprimir”, “acossar” e “apertar”. Ora, percebe-se que a expressão não denota uma condição natural, própria da vida humana. Antes é o seu contrário, pois indica que está por vir um clamor insuportável, gritos que pedem por libertação. Elza Tamez nos ajuda a entender melhor a expressão:

Ao fazermos a análise desta palavra, descobrimos que em quase todos os contextos de opressão, no Antigo Testamento, nos quais aparece *lahas*, encontramos uma situação semelhante: um povo que está sob o jugo de uma nação mais forte e, experimentando a opressão, clama a Deus<sup>6</sup>.

#### Êxodo 3,13-15

Moisés replicou a Deus: “Quando eu me dirigir aos filhos de Israel, eu direi: ‘O Deus dos antepassados de vocês me enviou até vocês’; e se eles me perguntarem: ‘Qual é o nome dele?’. O que é que eu vou responder?”. Deus disse a Moisés: “Eu sou aquele que sou”. E continuou: “Você falará assim aos filhos de Israel: ‘Eu sou me enviou até vocês’”. Deus disse ainda a Moisés: “Você falará assim aos filhos de Israel: ‘Javé, o Deus dos antepassados de vocês, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, foi quem me enviou até vocês’. Esse é o meu nome para sempre, e assim serei lembrado de geração em geração”.

<sup>6</sup> TAMEZ, E. *A Bíblia dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 37.

Nesta nova seção tudo gira ao redor do nome de Deus. Javé é o Deus dos pais que desceu para libertar e proclamar seu projeto de libertação. Através do seu nome ele torna o ser humano consciente de que a liberdade é possível.

Qual seria o lugar social de origem do nome de Deus? Quanto a isso podemos dizer que o nome Javé possui íntima relação com o êxodo. Foi a Moisés que Deus pela primeira vez revelou seu nome. Portanto, entendemos que os hebreus, ao saírem da escravidão do Egito, levam consigo uma religião. Esse Deus havia se revelado a eles e outorgado a sua libertação.

Devemos deixar claro que é no contexto da libertação dos hebreus no Egito que Javé dá a conhecer o seu nome, nome cheio de dinâmica, de movimento e que fica marcado pela memória libertadora do êxodo.

É a partir do nome de Javé que o povo hebreu alcançará seu próprio sentido e destino. Antes disso há o servir passivo frente às estruturas opressoras do Egito. Na história dos escravos do Egito vemos que o nome de Deus vai se tornando histórico, participando da vida humana.

Algo interessante no texto de Ex 3 é que o próprio Javé em sua auto-revelação se dá um nome, mostrando, assim, que deverá ser interpretado pela humanidade como alguém distinto e individual. Com isso, queremos dizer que a fé dos hebreus se define e se projeta contra um conceito intelectualista e abstrato de um ser supremo e alheio à história humana. Pois, ao contrário, Javé é alguém que intervém com liberdade na vida e na história dos marginalizados e que pode ser chamado pelo nome.

Javé concede seu nome para ser conhecido, para ser desvendado. Mas, o que significava conhecer o nome de alguém no Antigo Oriente Médio?

No mundo semita, o nome de uma realidade é a própria realidade, é o significado da presença e da ação de um ser. O conhecimento do nome de uma pessoa comporta uma espécie de poder sobre o ser conhecido. Nas religiões de gestos mágicos, conquistar o nome da divindade quer dizer ter a possibilidade de manipular e dominar, para vantagem própria, o poder de Deus, submetendo-o ao poder do homem. Mas talvez Javé não se revela em um substantivo, e sim em um verbo. Em uma forma dinâmica e não estática e inerte como um ídolo.

Javé é um termo que alude ao início da libertação. Portanto, o nome de Javé traz em seu bojo a sua realidade pessoal. Com isso queremos dizer que o nome de Javé não se deixa instrumentalizar pelo homem para fins e interesses humanos. Mas, ao contrário, é repleto de significado, qual seja a intervenção de Javé no momento inicial da história humana<sup>7</sup>.

Ainda neste sentido podemos acrescentar que conhecer o nome de alguém é dispor de um certo acesso às motivações dessa pessoa. Isso significa que, em relação aos hebreus, a auto-revelação do nome expressa um segredo que o próprio Javé resolveu revelar a quem ele havia escolhido. Dessa forma, é seguro dizer que o uso do nome de Javé implica na convicção de que Deus responde quando o ser humano empobrecido clama por ele.

Quando perguntamos o nome, o que realmente estamos querendo saber tudo o que uma pessoa é, faz ou significa. Como diz Schwantes,

o nome Javé foi criado a partir de um verbo hebraico que pode ser traduzido por ser, acontecer e agir. Portanto, quando o verso 14 de Êxodo apresenta Javé como "eu sou o que sou", afirma que nosso Deus é, age, acontece e faz acontecer<sup>8</sup>.

Diríamos, ainda, que o nome é a identidade mais íntima. Sendo assim, o nome de Javé deve ser capaz de expressar de forma clara e inequívoca tudo o que ele é, o que ele quer e o que ele faz acontecer.

Não devemos nos esquecer que esse amplo valor semântico do nome de Javé tem lugar na história e, portanto, chama à baila a presença libertadora de Javé, o único que pode tirar os hebreus da escravidão do Egito. O nome Javé afirma, pois, a singularidade de Deus como libertador.

Não podemos desvincular, em hipótese alguma, o nome de Javé da história. Ele necessariamente está inserido no drama humano, que tem lugar na história. Podemos ser mais incisivos afirmando que Javé somente é Deus em seu atuar-falar histórico.

<sup>7</sup> MUNOZ, R. *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 179.

<sup>8</sup> SCHWANTES, M. *Teologia do Antigo Testamento*. v. 1. São Leopoldo: Fac. Teo., 1982. p. 10.

O ponto que distingue Javé de todos os outros deuses é precisamente este: seu nome. Porém não se trata de uma distinção puramente externa e formal, mas sim prática e radical: Javé é diferente de todos os outros deuses porque sua intervenção e ação são radicalmente distintas e claramente localizadas na história.

O nome de Javé leva-nos ao acontecimento do êxodo e, segundo Schwantes, “tal localização da revelação do nome de Javé no acontecimento do êxodo dá um valor teológico todo especial aos eventos da libertação<sup>9</sup>”. Javé se manifesta no interior de um conflito histórico e social, tomando o partido do mais fraco.

Ao dizer seu nome a Moisés, Javé também revela o motivo de sua manifestação, ou seja, a práxis desse ato. Assim, verificamos que Javé, através de seu nome, vai fazer alguma coisa — assumir a situação do povo escravo para libertá-lo do opressor. Podemos dizer que o nome de Javé está inseparavelmente ligado à sua descida para colocar-se solidariamente junto ao povo marginalizado e oprimido, assumindo sua luta e efetivando seu desejo de libertação. O nome de Javé é a revelação do próprio Javé enquanto aquele que age no mundo tumultuado dos homens, libertando o mais fraco.

Javé está presente na vida do povo com sua força libertadora, não porque o povo hebreu tenha conhecido o seu nome secreto, mas sim porque, em sua misericórdia, Javé quis revelar a sua presença incondicional ao lado do povo hebreu-escravizado.

### Êxodo 3,16-20

“Vá, reúna os anciãos de Israel e diga a eles: ‘Javé, o Deus dos antepassados de vocês, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó, ele me apareceu e disse: Eu vim ver vocês e como estão tratando vocês aqui no Egito. Então eu disse: Eu decidi tirar vocês da opressão egípcia e levá-los para a terra dos cananeus, heteus, amorreus, ferezeus, heveus e jebuseus, para uma terra onde corre leite e mel. Os anciãos de Israel darão ouvido a você. Então

você irá com eles até o rei do Egito e lhe dirá: ‘Javé, o Deus dos hebreus, veio ao nosso encontro. Por isso, deixe-nos agora fazer uma viagem de três dias no deserto, para oferecermos sacrifícios a Javé nosso Deus’. Entretanto, eu sei que o rei do Egito não os deixará ir, se não for obrigado por mão forte. Portanto, vou estender a mão e ferir o Egito com todas as maravilhas que farei no país. Então ele deixará vocês partir”.

Esta seção permite-nos ver o processo de conscientização dos filhos de Israel. É preciso organização e a presença de anciãos remete-nos ao período tribal, quando as propostas do que fazer deviam passar pelas mediações da organização do povo. Outra peculiaridade desta seção é que a libertação está intrinsecamente relacionada com o fato de que Javé é o Deus dos hebreus. É Deus com sua intervenção que coloca o povo no rumo da liberdade.

Originalmente, hebreu (*‘ibrim* — verso 18) não designa raça, e sim os trabalhadores volantes, os escravos que vivem à margem das sociedades tributárias do Antigo Oriente Próximo. Sua referência direta é a de não estar integrado na sociedade mais ampla, de estar fora das leis gerais: mercenários e rebeldes. Para Pixley, em Ex 3

os que aceitaram o convite de Javé e de Moisés para sair da escravidão eram hebreus. Uma multidão heterogênea que se dispôs a romper a legalidade egípcia que estabelecia que os camponeses deveriam ter seus animais, suas terras e seus corpos à disposição do rei<sup>10</sup>.

A palavra hebreu é o equivalente a *‘apiru*, sendo que esta última ilumina o sentido da primeira. Os *‘apirus* são vistos normalmente como força desagregadora no sistema. Quando aparece, geralmente, há implicações socioeconômicas. Vejamos ao menos dois exemplos: 1) em Ex 2,6-7 as pessoas designadas como hebreus estão num lugar social oposto às pessoas que pertencem à corte do faraó; 2) o segundo exemplo encontramos em Ex 1,8 onde aparecem em oposição aos interesses econômicos dos egípcios.

<sup>9</sup> SCHWANTES, M. *Teologia do Antigo Testamento*. v. 1. São Leopoldo: Fac. Teo., 1982. p. 10.

<sup>10</sup> PIXLEY, G.; BOFF, C. *Opção pelos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 45-46.

Para Norman Gottwald, a denotação específica para 'apiru de Canaã é "tropas mercenárias" e "bandidos". Esse autor sistematiza as relações entre 'apiru e dinastas em três tipos principais:

1) Mercenários 'apiru utilizados para servir como infantaria auxiliar; 2) bandidos 'apiru incitados e/ou fornecidos por um dinasta para molestar um dinasta inimigo em operações paramilitares; 3) grupos de 'apiru instalados no país como forças de clientes mas semi-independentes, possivelmente concebidas como concessão feudal que vinculava serviço militar recíproco<sup>11</sup>.

A maioria das ocorrências do termo hebreu no Antigo Testamento tem uma conotação de auto-diminuição ou de desprezo e de depreciação.

No texto em questão, o eixo teológico principal situa-se no fato de Deus ver o sofrimento do povo escravizado e ouvir seus clamores. Diante da opulência faraônica do império que dissemina morte e escravidão, Javé se identifica com o gemido, com o clamor daquele que é espoliado. Em meio à história que se desenrola, Javé expressa seu amor preferencial pelo fraco ao não abdicar de sua parcialidade, ao se comprometer como Deus dos hebreus.

É na opção que Javé expressa a concretude de seu amor universal, amor que privilegia os escravos do Egito em detrimento do faraó e de sua corte. Essa opção preferencial de Javé torna seu amor concreto, dimensionando todo o seu ser para os escravos espoliados do Egito.

Não podemos deixar de observar que o grupo social dos 'apirus vivia em uma região caracterizada por estados urbanos ou cidades-estados cuja situação sociopolítica dependia da Mesopotâmia e do Egito, duas grandes potências da época.

Mas essa opção tem uma finalidade, tem um porquê. Por trás da ação de Javé vemos o seu projeto de vida para os escravos. Esse projeto colocará um ponto final na opressão do faraó. Javé propõe um novo modo de vida. Propõe um projeto de vida a partir dos escravos, dos marginalizados, dos hebreus.

<sup>11</sup> GOTTWALD, N. *As tribos de Javé: uma sociologia da religião de Israel liberto*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 405.

O alvo imediato desse projeto de vida, que tem lugar na história, é a libertação da opressão faraônica, que desencadeará todo um processo de acesso à terra onde mana leite e mel, que será o ponto de partida para a constituição de um modelo social diferente e alternativo ao modelo espoliativo de faraó<sup>12</sup>.

No evento do êxodo, Javé se revela por meio de seus atos a favor de um povo fraco e indefeso. Ele é o Deus do poder e da força, capaz de destruir o poder escravizador do poderoso faraó.

O Deus que desce deixa de ser um Deus neutro (cf. Ex 3,8), pois descer implica em assumir as contradições que estão presentes e que marcam singularmente a história. Consiste, além disso, em ficar de um lado e, necessariamente, contra o outro. Javé nunca se encontra no lugar que é ocupado pelos opressores, pois esses lugares — a cidade, o templo — têm a tendência de "arrastar" deus para o seu lado com o objetivo de legitimar o esquema opressor. Mas, diametralmente oposto a isso, há a memória subversiva dos pobres que nos lembra que Javé foi até o escravo, o oprimido e o sofredor.

O Deus do relato do êxodo é um Deus que ouve os gemidos que os capatazes arrancavam dos escravos, e que, por isso, desceu para libertá-los e levá-los a uma terra onde mana leite e mel.

## A PESSOALIDADE DE JAVÉ, O DEUS DOS HEBREUS

### 1. TEOFANIA PARA A LIBERDADE

A teofania tem por finalidade mostrar aos escravos que Javé viu, ouviu, conheceu e finalmente desceu para se comprometer com eles. Portanto, ele se manifesta para ser veículo de liberdade. Sua manifestação é intencional.

<sup>12</sup> GALAZZI, S. et al. Êxodo 3 e o profetismo camponês. *Estudos Bíblicos*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 71, 1988.

Sua presença não é desinteressada. Javé não está mais nas alturas, local onde os povos nos tempos do Antigo Testamento imaginavam ser a morada de Deus.

Os eventos históricos são o lugar privilegiado em que Javé desvenda a sua face. É a experiência do encontro com Deus que vive dentro e participa da luta pela libertação, encontro esse comprometido com a transformação da realidade para a libertação dos oprimidos.

O êxodo é, para nós, exemplo de uma história de encontro. Mostra a relação intrínseca entre o Deus libertador e o povo libertado. Deus usa uma situação histórica de opressão para se revelar e agir. Por isso temos a tendência de situar a auto-revelação de Javé na história do povo oprimido, em sua condição de antívida. A sarça ardente seria apenas o clímax, o ápice. A teofania é, portanto, o projeto da história de Javé libertador irrompendo na anti-história, levando-nos a compreender o seu domínio sobre a própria história humana.

A auto-revelação de Javé se faz concreta num caminho que desvenda o desejo de Deus em revelar seus atos libertadores na história dos povos oprimidos. Como diz Gustavo Gutiérrez, "Javé é um Deus que age desde o reverso da história"<sup>13</sup>, ou seja, atua na impossibilidade dos que não tem condições de gerar história. Age numa situação de plena antívida, de opressão, para criar um projeto sociopolítico igualitário.

Em momento de profunda desistorização da vida humana, Javé se apresenta como Senhor da história. Começa, então, a ser redigida uma história a partir do fracassado, do oprimido, do marginalizado. Ao irromper na história do povo marginalizado, Javé propõe vida, em vez de morte.

A presença de Javé parece ser o sinal principal de que a libertação está próxima. Algo está para acontecer. Deus se manifesta justamente porque não pode ficar neutro frente aos acontecimentos da história. É preciso, então, mostrar que está ao lado dos que precisam e clamam, dos menos favorecidos.

Sabendo que Deus se revela na história e para a liberdade, surge uma pergunta: como perceber a revelação de Deus hoje? A indicação que demos acima leva-nos a optar pelos menos favorecidos, pois cremos que Deus se revela onde há maior necessidade de dignidade de vida. Deus foi, é e sempre será o pai do órfão, o protetor da viúva, o descanso do estrangeiro e o restaurador do oprimido.

Aprofundando a resposta à pergunta que fizemos, podemos dizer que Deus não está exclusivamente nas catedrais, nos cultos e nos corais; mas muito mais na vida do povo sofrido. Karl Barth assim se manifesta a esse respeito:

Deus coloca-se ao lado dos pobres (...). Não há nenhuma passagem na Bíblia em que sejam proclamados os direitos dos ricos. E onde Deus apareça como o Senhor e salvador dos ricos e de sua riqueza. Ao contrário, há passagens em que são proclamados os direitos dos pobres. Como também não há nenhuma passagem na Bíblia em que seja tributada às riquezas qualquer coisa semelhante a louvor, em que as pessoas ricas sejam confirmadas e exaltadas. Ao contrário, os pobres são enaltecidos como bem-aventurados, em que são designados de eleitos de Deus, em que as palavras pobres são sinônimas de os justos (...). Aquele a quem a Bíblia chama de Deus, toma partido em favor do pobre<sup>14</sup>.

Aquele que tem o privilégio da misericórdia e graça de Deus não é outro senão o pobre. Primeiro este, com a sua vida sensível pelo sofrimento imposto, com o coração aberto a receber a ajuda de Deus-Pai. E depois o rico, com a arrogância que o capital produz.

Por essas razões é que podemos perceber a revelação de Deus, aqui e agora, sempre na companhia dos famintos, dos desabrigados, dos que não têm o que vestir, dos empobrecidos.

<sup>13</sup> GUTIÉRREZ, G. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 328.

<sup>14</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 352.

## 2. COMUNICAÇÃO LIBERTADORA

### 2.1. Comunicação ativa ou passiva

A comunicação de Javé é libertadora. Ele vê, ouve, conhece e desce. Javé está em movimento. Não é coisa nem objeto.

Javé não está ou vive no plano da idéia, das abstrações, mas, ao contrário, se faz sensível a ponto de interferir na história dos escravos no Egito. Essa imersão caracterizará o Deus-Pessoa em relação ao diálogo proposto pelos escravos através do clamor.

Deus se apresenta, em primeiro lugar, como alguém que ouve o ser humano na opressão e decide fazer alguma coisa por ele. Chamaria a isso de comunicação ativa que se contrapõe à comunicação passiva. A comunicação passiva é dimensionada para a legitimação do poder estabelecido. Seria a comunicação do dominador, como representante de deus na legitimação de todos os seus atos.

A comunicação ativa, por sua vez, tem por *leitmotiv* a libertação. Na relação dialógica de Javé, a sua comunicação é o indício de que ele realmente compreendeu o clamor dos que sofriam.

Outra forma que temos de expressar a idéia de comunicação libertadora é a tensão dialética do Deus consolo da opressão e o Deus que liberta da escravidão. A comunicação de Javé não se reduz a consolar o ser humano que vive o drama da opressão. Não se reduz a consolar os que clamam sob os trabalhos forçados na terra de faraó.

Javé, portanto, não é o deus dos consolos, do enxugar as lágrimas e de se acomodar à situação de antvida, contrária à criação, mas sim o Deus libertador, que faz da comunicação (conhecer, ver, ouvir e descer) o ponto alto de sua sensibilidade.

### 2.2. A comunicação como diálogo

Javé se faz verdadeiro em virtude de sua comunicação, tornando-se ação, práxis da liberdade. Não fosse sua iniciativa em responder o clamor dos

oprimidos, ele ficaria eternamente no panteão dos deuses desconhecidos, dos deuses que nada são, dos deuses que vivem em função dos dominadores.

É preciso dizer que conhecemos Deus porque ele revela a si mesmo (comunicação) em palavras e em ação com palavras. Pois é uma comunicação que afirma a chance de vida e de liberdade para os pobres e oprimidos. Os olhos, os ouvidos, o conhecimento de Javé são trazidos para dentro da opressão, para o momento vivencial do povo oprimido. Para lá se dirige a ação de Javé.

O Deus das escrituras é um Deus em movimento. Um Deus que se deixa comover, que se pode tocar e que responde. E, por isso, está atento aos acontecimentos que vitimam os povos oprimidos que vivem sob dominação político-econômica. Está atento à situação de antvida proporcionada pelos agentes de opressão.

A partir do momento em que Javé vê, há uma implicação, uma constatação dos fatos. Passa radicalmente a enxergar a história a partir de um outro prisma até então desconhecido. Foi exatamente essa nova visão dos fatos que proporcionou aos hebreus no Egito saber que Javé não está ausente; ao contrário, é presença marcante, histórica e auto-revelada.

Ao mesmo tempo que vê, Javé ouve a comunidade dos oprimidos: "Não dá mais". "Basta de sofrimento". O grito sai como um gemido, como uma fagulha de força que ainda resta para o oprimido. É preciso, pois, dialogar, viver a experiência da comunicação. Foi por isso que Javé desceu.

Essa descoberta de um Deus pessoal é como uma porta que se abre para um diálogo constante e permanente com o ser humano. E quem possui a chave para essa porta é o desfavorecido, que clama esperando resposta. Comunicação, entretanto, não admite recusa. Recusar-se a essa comunicação é apagar o próprio rosto, dar um passo a mais para a despersonalização, para a perda do próprio ser. A recusa em abrir a porta traz a inevitável consequência de se tornar um povo apático e sem esperanças de um dia ser libertado.

Isso porque é exatamente esse movimento em direção ao ser humano e em resposta ao seu clamor que porá fim ao desânimo, à alienação total dos oprimidos, quando já têm anulado a própria esperança, última possibilidade de libertação.

É exatamente no diálogo que Deus deixa entrever quem ele é e qual o seu projeto. Quando nos dispomos a dialogar com Deus e a percebê-lo de uma forma mais pessoal, descobrimos que ele está voltado para o ser humano, ou melhor, para a vida. Por isso ele é o adversário de todas as estruturas que disseminam morte e que não dão condições de se viver dignamente.

O diálogo restaura a vida do ser humano. Este sabe que é foco de interesse de alguém: do Deus libertador.

### 2.3. O papel da Bíblia na comunicação

Devemos perceber que a Bíblia tem um papel fundamental na comunicação, pois é nela que o povo vai encontrar alimento para fortalecer sua fé na caminhada e ter estímulo na luta pela sobrevivência. A Bíblia, como palavra de Deus, anima o povo, enchendo-o com esperança. Quando o povo pobre busca a Bíblia, ele encontra a sua própria história, a sua própria vida, e também alguém que quer se comunicar com ele. Na Bíblia o povo descobre o seu rosto e descobre que tem direito à vida.

A Bíblia, pois, possui uma função conscientizadora: revela um designio salvífico-libertador e sua intenção em conduzir esse processo. E a relação que ela nos apresenta - Deus-pobre - se dá dialogicamente no seio de uma historicidade. Manifesta-se nos acontecimentos da história, fazendo do momento de opressão o local ideal para que a comunicação tenha início e se torne realidade.

Quando buscamos a Bíblia, vemos que a relação Javé-povo é, antes de mais nada, pessoal, pois Deus é pessoal e se comunica pessoalmente. É uma comunicação que pede resposta, pois Javé, com sua dinâmica, quer ver a história acontecer.

O fato de Javé se comunicar com o objetivo de libertação mostra-nos que ele é simpático ao ser humano oprimido. A apatia não faz parte de seu ser, pois o tornaria mesquinho, isolado e alienado. Javé não pode ser comparado, conforme a teologia bíblica assim o exige, como uma potência celeste fria, isolada e desvinculada do mundo e da história do ser humano.

A simpatia de Javé é revelada pela sua comunicação. Por isso podemos dizer que sua proximidade é experienciada em seu *páthos*, e seu *páthos* é seu amor à liberdade, seu interesse apaixonado pela vida frente à morte. Isso o faz sensível. Sofre em sua paixão pela liberdade do que sofre. Sofre pelo oprimido, pelo menos favorecido, porque sente a dor, ouve o grito angustiante dos pobres.

Isto que estamos vendo não é nada mais do que o Deus Todo-Poderoso, todo santo, saindo de si para entrar em relação com um povo que escolheu como seu. E quando ele sai de si para o outro, tudo muda. O divino começa a participar da história humana. Quando fala, as situações mudam. Há com isso o surgimento de vida e esperança onde até então não havia.

Isso indica que quando Javé se comunica, ele atua. Sua palavra não é nunca teoria, mas sim ação a favor da vida.

## O COMPROMISSO HISTÓRICO DE JAVÉ, O DEUS DOS HEBREUS

### 1. SOLIDARIEDADE EM MEIO À DOR

A solidariedade se manifesta como confissão de fé. Javé é escolhido para ser Senhor. Deus é a única esperança do povo oprimido. É opção de Javé como também a resposta de fé do povo oprimido, que vê em Javé a resposta para o seu grito de angústia.

Quando lemos em Ex 3,8 a descida emergencial de Javé, temos em mente a solidarização divina sendo efetivada. Poderíamos denominar esse fato como a ação do Deus solidário. O fato de Javé se solidarizar com a causa dos menos favorecidos é o sentido mais provável da sua presença na história. A opressão é o lugar onde se vive a experiência de Deus. Onde está o pobre, o oprimido, o pequeno, lá está o Deus que vem libertar. O sofrimento é, pois, o elemento que estabelece a solidariedade de Javé em sua relação com o povo oprimido.

Um binômio composto de dor e solidariedade. São dois processos de uma só história. Quanto maior a opressão, a dor, maior será a solidariedade.

Quanto maior a opressão e a dor, maior será a presença de Javé. Maior será o aspecto relacional do libertador com o libertado, mais se viverá uma espiritualidade libertadora que nasce num contexto de solidariedade para com a vida, que rompe definitivamente com as amarras da opressão.

Javé é, com efeito, um Deus que se põe junto ao ser humano, junto a sua dor, ao seu drama de sobreviver em meio às situações injustas, estreitamente interessado em sua vida, em seu desenvolvimento rumo a uma vida digna. Quando Deus entra e participa do contexto social da vida humana, passa a considerar as idéias e ações dos oprimidos como se fossem suas. As palavras e ações dos oprimidos se transformam na palavra e ação do próprio Deus. Elas não pertencem mais aos oprimidos. Devemos entender que o fato de Deus se solidarizar ou de lutar a favor dos oprimidos é absoluto, pois Javé toma sobre si a condição humilhada deles e assim abre um novo futuro para os pobres. O companheirismo de Deus está no começo e no fim da libertação.

Tal solidariedade para com o povo é a força geradora, motriz que efetiva a transformação radical de sua condição. A solidariedade com a vida implica no exercício do amor, do comprometimento com a justiça, e na não solidarização com o cultivo do privilégio. A Bíblia não conhece nenhum movimento libertador abstrato<sup>15</sup>. A solidariedade só se torna fato pela presença de Javé. A solidariedade é uma forma de crítica ao sistema religioso do Antigo Oriente Médio, cujos deuses eram legitimadores de uma ideologia de opressão, deuses apáticos que não interferiam na vida do povo sofrido. Ao contrário, legitimavam os atos dos governadores e reis que agiam contra os interesses do povo e em benefício próprio. Segundo Severino Croatto,

a realeza era vista como um dom dos deuses. O rei era, portanto, o concessionário dos direitos divinos sobre a terra. O rei de uma cidade-estado e o seu deus tutelar equivalem-se estruturalmente, embora em planos diferentes. As funções são paralelas. Em ambos os casos, há uma cumulação de poder que se redistribui entre os subalternos em grau que vai descendo até o escravo. Já que a ordem social vigente era aceita pela tradição (e, portanto, introjetada)

como cópia de um modelo divino, ele era tido como perfeito e eterno. Trata-se de uma forma muito encoberta de justificar o poder onímodo do rei, que podia então dispor da riqueza do país, exigir pesados tributos e impostos ou dispor da leva de trabalhadores para as suas necessidades<sup>16</sup>.

A relação que acabamos de ver é clara: Javé e o povo escravo no Egito se unem contra os deuses propagadores da antívida e contra o sistema político do faraó. Esse confronto irá se tornar, na memória subversiva do êxodo, a expressão de fé de todos os marginalizados.

Pelo que o texto nos mostra, a única força do oprimido é o grito, o clamor. É sobretudo um clamor decorrente da violência levada ao extremo. Esse clamor é a própria consciência crítica de que a situação vivida até então não é satisfatória. Muito pelo contrário, é uma situação que coisifica o ser humano, chegando até a sua degradação. Numa expressão um pouco mais forte, o clamor indica que haverá mudança. É, pois, um clamor subversivo.

O clamor indica que o pobre começa a se conscientizar, a trilhar o caminho da libertação, quando clama, eleva a sua voz, o seu grito de protesto e de denúncia. Clamor de dor, que sai da boca do oprimido como um rugido de leão — a dor está insuportável. O clamor se aproxima do lamento exatamente por se revelar, por expressar uma situação de dor que impede o ser humano de assumir sua verdadeira posição num mundo regido pela vida.

Mas há algo que não pode escapar à nossa reflexão. Javé é afetado pelo clamor que sai da boca do povo pobre. E, em consequência desse fato, sua ação começa a ter lugar na história, pois o clamor nasce de uma situação histórica concreta e localizável, e afeta o físico, o emocional, enfim, envolve o ser humano de forma integral. A dor que provém dessa situação é muito forte. Irrrompe das entranhas mais íntimas da vida, e pede, como resposta àqueles que ouvem, uma práxis. E assim acontece: de seu resto de força, o povo oprimido faz a sua mais poderosa arma: um clamor que é levado pelo

<sup>15</sup> Cf. CESAR, E. E. E. A violência. In: *Simpósio 23*. São Paulo: ASTE, 1981. p. 215.

<sup>16</sup> CROATTO, S. Os ídolos da opressão e a busca de um Deus libertador. In: RICHARD, P. *A luta dos deuses*, p. 55.

vento aos quatro cantos da terra e que desencadeará a práxis de um Deus solidário com aqueles que sofrem e clamam. Diante da dor, Javé desce, assumindo essa dor, mostrando o rumo da libertação.

Diante desse encontro do Javé solidário com o grito de dor dos oprimidos, podemos chegar a uma conclusão:

Não é possível despojar Deus de sua humanidade, pois então teríamos mais que um Deus glacial, remoto, imutável, estranho à vida, estranho à história, estranho à nossa própria vida, um Deus de filósofos e não o Deus vivo das escrituras. Um Deus sem sentimentos seria um Deus sem alma, morto, mais morto ainda que o Deus de Nietzsche<sup>17</sup>.

Um outro aspecto interessante é que Javé, além de ser um Deus solidário, cria a solidariedade entre as pessoas. Como exemplo, vemos isso quando, ao convocar Moisés, mostra-lhe que deveria se solidarizar com os oprimidos (cf. Ex 3,10). Mas não é uma solidariedade passiva, que busca reivindicações para que a opressão suavize e se torne suportável. Isso é inviável e não faz parte do projeto divino, pois a meta de Javé é a libertação incondicional do povo oprimido. Javé, portanto, começa a libertação valorizando as pessoas. Não são vistas mais como pobres oprimidos, mas sim como seres humanos.

O êxodo é, pois, no Antigo Testamento, o mais claro exemplo da solidariedade de Javé para com os oprimidos e, ao mesmo tempo, da libertação das mãos dos opressores. Basta ver como o êxodo nos é apresentado; isso confirmará a nossa tese. Ora, o êxodo é retratado como uma história apaixonada e interessada de Javé por sua criação preferida, para que ela jamais seja alienada na escravidão e na morte. O êxodo, portanto, é a celebração da liberdade como obra de solidariedade divina em relação ao ser humano.

Javé é plenamente Deus porque é marcado plenamente pela simpatia: sofre por um mundo livre e redimido. O próprio Deus tem assumido a causa

dos oprimidos. Assim, essa participação de Deus no sofrimento humano acaba por impedir o surgimento da apatia em meio à luta e, ao mesmo tempo, ajuda a desenvolver a simpatia para com Deus, deixando em aberto para o futuro a esperança de um mundo melhor.

## 2. A OPÇÃO PELO MAIS FRACO

A expressão mais concreta da opção pelo mais fraco sempre se dá historicamente. A opção está encarnada na história. Não é etérea ou transcendente, mas ocupa um lugar dentro da história da humanidade.

A partir do momento em que nos deparamos com o tema “Deus dos hebreus”, imediatamente somos lançados à reflexão de que nesse particularismo — um Deus real agindo concretamente na história de um grupo de hebreus — há a evidência do Deus de todos os oprimidos. A partir do particularismo, Javé alcança a universalidade, pois é comprometido com seu amor opcional a todos os grupos marginalizados.

O relato do êxodo deixa suficientemente claro que a justiça exige que tomemos posição ao lado do oprimido. Javé toma o partido do oprimido. Nosso texto traz como princípio teológico o amor preferencial de Deus pelo hebreu oprimido.

Se Javé tivesse optado pelos senhores egípcios em vez dos escravos hebreus, então um tipo completamente diferente de Deus seria revelado. A mensagem que Moisés trouxe do Deus dos hebreus foi bem recebida, com certeza, pelos hebreus-escravos como uma boa-nova. Mas essa mesma mensagem é uma péssima notícia para o faraó, pois representa a ameaça de perder os trabalhadores de cujo trabalho dependia o luxo e o poderio do grande país do Egito. Podemos notar que a irrupção de Javé na história do povo marginalizado age como uma boa-nova, propondo vida em vez de morte.

Devemos declarar que Javé é a favor dos pobres e contra os opressores. Javé tomou o partido dos oprimidos, portanto, quando tomamos o partido seja dos opressores, seja da neutralidade (que não é senão uma identificação

<sup>17</sup> TOURNIER, P. *Culpa e graça*. São Paulo: ABU, 1985. p. 166.

camuflada com os que dominam), estamos longe de confessarmos o Deus libertador. Se não ficarmos ao lado dos pobres não podemos falar de Javé, que é o Deus libertador.

Os oprimidos são eleitos não por causa do valor intrínseco da sua palavra ou ação, mas porque a graça e a liberdade de Deus estão com os fracos e desfavorecidos em tempo de aflição. O Deus bíblico é o Deus cuja salvação é libertação. Procuramos entender o binômio salvação-libertação como tendo o mesmo sentido. Afinal, o termo salvação, na Bíblia, é muito rico em sentidos. Vejamos alguns exemplos: a salvação no livro do Êxodo é sinônimo de libertação da escravidão e de abundância da terra prometida; no profeta do exílio (cf. Is 40-55), a salvação inclui o retorno do cativo, a reconstrução das cidades e o perdão incondicional. No evangelho de Lucas, a salvação é o cumprimento de todas as promessas de libertação feitas pelos profetas, com especial referência aos pobres da terra, aos pecadores. É Jesus Cristo quem salvará o seu povo do pecado, porque veio buscar e salvar aquele que se tinha perdido. Em Romanos, a salvação tem relação com a libertação dos poderes opressivos da lei, do pecado e da morte. Enfim, a salvação se expressa através da paz, da segurança, da saúde, do bem-estar, da justiça, da integridade, da harmonia do ser humano com Deus e com o cosmo. Na realidade, não há salvação material sem salvação espiritual, nem salvação cristã que ignore a realidade social e material. Assim testemunham a Bíblia e a nossa experiência na América Latina.

Javé é o Deus que chama os indefesos e os fracos para uma existência novamente criada. Realmente, ele é, por excelência, o defensor do ser humano desfavorecido. É entre os marginalizados que ele efetua as suas escolhas.

O êxodo é, portanto, um evento que anima a nossa fé. Uma proclamação de fé no Deus que se interessa pelo ser humano. E aqui está justamente o sujeito propriamente dito da história da libertação: um homem, um povo, todos os oprimidos, que terão experiência da ação de Javé, pois é nessa história coletiva que

experimentamos Deus a partir do reverso e de baixo, quer dizer, do lado dos explorados e marginalizados. Não na história vivida e vista do lado dos vencedores, dos grupos dominantes e privilegiados, mas do lado oposto, no

lugar e com a perspectiva dos pobres e oprimidos. Podemos dizer que o essencial da experiência bíblica de Deus no AT é a experiência de uma revelação acontecida e recebida na história e a partir de seu reverso: a partir dos sofrimentos, da resistência e da esperança dos pobres<sup>18</sup>.

A opção pelo mais fraco traz em si uma opção teológica. É o modo de se viver a história segundo a realidade de Deus, que se encarna e se solidariza com a pobreza e tem o objetivo de eliminá-la por ser escandalosa.

Podemos afirmar que o Deus dos hebreus continua vivo e forte. Continua a optar por aqueles que precisam de vida. Está disposto a libertar todos aqueles que depositam toda a sua vida em suas mãos, acreditam em sua palavra e fazem a sua vontade. Mas os pobres precisam também ser evangelizados, precisam receber as boas-novas do reino de Deus. Deles, também, Cristo exige conversão, pois é a eles que se dirige preferencialmente a mensagem de boas-novas (cf. Lc 18,15). O pobre precisa passar do medo e da insegurança para a fé incondicional e gloriosa em Jesus Cristo e na implantação definitiva do seu reino.

Para tanto, é preciso que fique clara a posição do ser humano: é pecador. A teologia veiculada em muitos lugares é aquela em que o ser humano é o mestre de seu próprio destino, o construtor de si mesmo, o próprio iniciador da nova humanidade. Isso contribui para que, usando a expressão de Paul Tillich, a *hybris* seja expressa. Não há o senso de inabilidade em salvar a si mesmo. É preciso optar por Cristo, que na cruz e na ressurreição, continua disposto a libertar todos os que sofrem as injustiças de governos cruéis, como também do descompromisso com o reino. O Novo Testamento é conhecedor de um olhar de esperança para a nova humanidade (cf. 2Cor 5,17). Mas esta não é uma autocriação, mas sim a nova criação de Deus. Não devemos permitir que o sentido da universalidade do pecado e a inutilidade de todos os

<sup>18</sup> MUNOZ, R. op. cit., p. 52.

esforços para recriarmos a nós mesmos sejam usados para defender o nosso *status quo*.

O fraco, desfavorecido, para nós é aquele que não tem poder e, por isso, é facilmente injustiçado e oprimido. Melhor ainda, ele se tornou fraco porque os poderosos o oprimem e marginalizam, e lhe suprimem a possibilidade de exercer a liberdade. São escravos, objetos, coisa dos poderosos. E o que é a escravidão senão a traição e morte da aspiração humana?

Javé deixa claro que, no confronto entre o oprimido e seu opressor, ele não permanece neutro ou imparcial. Mas sim coloca-se ao lado do desfavorecido e age decididamente para libertá-lo (Ex 3,7-10 e 6,2-5). Javé age continuamente na história a favor dos oprimidos para conduzi-los a uma experiência integral de libertação. Ele é o Senhor da história, e sua vontade é idêntica à libertação dos oprimidos da escravidão social e política. A partir disso, podemos concluir que, para o dominador, todo gesto de libertação, todo clamor que vá contra o que está estabelecido, toda linguagem que não seja oficial, são subversivos e merecem ser castigados, oprimidos e continuamente marginalizados.

A opção de Javé pelos pobres é motivada por uma compassiva solidariedade para com eles e fundamentada mais pessoalmente em sua auto-revelação e em sua pertença: o Deus dos hebreus (cf. Ex 3,18).

A opção de Deus pelos mais fracos leva-nos a pensar em pelo menos dois fatores: 1) que a história dos hebreus no Egito é uma fonte para animar nossa peregrinação. Ela nos convida à fé, à alegria, à solidariedade com aqueles que necessitam de libertação; 2) que essa história nos leva a promover a igualdade entre as pessoas, numa sociedade guiada pela justiça e pela transformação real da vida em sociedade.

Quando fazemos de nossa práxis um ato de fé, esperança e amor, ela corrige aberrações e unilateralidades, tornando a libertação mais evangélica, autêntica, concreta e eficaz.

## A AÇÃO DO POVO DE JAVÉ, O DEUS DOS HEBREUS

### 1. CRISTO, PRESENÇA ENCARNACIONAL NA HISTÓRIA

O êxodo é um gesto de liberdade, mas não a posse definitiva dela. É apenas o capítulo primeiro de uma história que nos leva a ver a experiência do êxodo continuamente ao longo de todo o enredo.

Não basta a nós, cristãos, determo-nos no evento do êxodo e aí permanecer. Pois, assim, o êxodo se transformaria apenas num episódio histórico. É mister fazermos uma caminhada ao longo da história da salvação e celebrarmos o nome de Javé, libertador da vida, de seu filho Jesus Cristo, no Reino de Deus e em nossa caminhada como Igreja. Dessa forma estaremos resgatando toda a amplitude da ação libertadora de Javé, como no êxodo, e vivenciando a libertação da humanidade sob a luz do compromisso com Emanuel (Deus conosco), do projeto de vida do reino de Deus e da nossa eficaz ação missionária na América Latina. Podemos afirmar que o êxodo é o começo de uma longa marcha que culmina com a vinda de Cristo, que traz uma nova criação, bem como uma nova libertação.

Enquanto no êxodo vemos a auto-revelação de Javé como que limitada historicamente ao evento "êxodo"; na encarnação vemos a dimensão supra-histórica do Deus libertador revelada em Jesus Cristo. Não é mais limitada ao tempo cronológico exato das épocas e eventos, mas sim vivenciada em todos os tempos e épocas em que os pobres clamam por socorro.

Quando falamos em fé, podemos afirmar que crer em Cristo é crer no Deus do êxodo. Em Cristo e por meio dele se realiza todo o processo da história da salvação. A obra de Cristo na história da salvação é, do começo ao fim, uma ação dentro do tempo. Poderíamos afirmar, então, que a libertação está inteiramente no interior da história da salvação. Tal libertação, entretanto, precisa ser integral, completa, do homem todo e de todo homem, pois Jesus Cristo implica na plena humanização do ser humano, a realização do propósito de Deus para com o ser humano a quem criou e redimiu. Trata-se de uma libertação que atinge todo o ser humano: individual e socialmente. A Deus interessa todo o ser humano e não somente parte dele. Hoje há uma tendência em dividir o ser humano, lançando as partes dele ora para uma vida

futura, ora para o processo presente. Reduzir a libertação a um processo puramente histórico é horizontalismo. E reduzir a libertação a um processo puramente transistórico é verticalismo.

Por meio de Cristo, mulheres e homens são libertados e habilitados, com todas as suas energias e possibilidades, em sua obra messiânica. O ser humano é restaurado com um objetivo: participar do processo de restauração do cosmo e da salvação da humanidade. Cristo salvador liberta o ser humano do pecado, de toda injustiça e opressão, e torna-o autenticamente livre, isto é, leva-o a viver em comunhão com ele, fundamento de toda fraternidade humana.

Quando vivemos a libertação de Cristo, nos colocamos a serviço da reconciliação e da libertação dos pobres, pois Cristo viveu ao lado de quem nada tinha, daqueles que eram menos favorecidos. Nas palavras de Barth,

Cristo nasceu, o filho de Deus, eternamente rico, fonte de plenitude de vida para todo ser humano, veio em pobreza, porque se tornou realidade a nós seres humanos. Cristo nasceu em pobreza no estábulo de Belém, e morreu em extrema pobreza, pregado nu à cruz. Ele é, pois, o companheiro não das pessoas ricas desse mundo, mas dos pobres deste mundo. Por essa razão ele chamou bem aventurados os pobres, e não os ricos<sup>19</sup>.

A encarnação é, pois, a aspiração mais alta de salvação/libertação que existe na vida humana. É sinal de esperança quando não há esperança. É fermento que transforma, subverte, metamorfoseia toda a massa. É a fé que se posiciona contra todas as estruturas que produzem morte.

Por isso somos chamados a participar ativamente na proclamação do Jesus que é Senhor da história, com tudo o que isso implica para o ser humano e para a sociedade, crendo na possibilidade de mudança do *status quo* social. Afinal, ele é o Cristo da pobreza para todas as pessoas que são pobres. Só nele a vida se manifesta concretamente em atos de amor, justiça e de solidariedade.

<sup>19</sup> BARTH, K. op. cit., p. 353.

## 2. COMO SE DÁ A MEDIAÇÃO HISTÓRICA DO REINO DE DEUS

O Reino de Deus é o fio condutor que atravessa toda a Bíblia, mostrando a possibilidade da utopia se realizar na história da humanidade.

Deus, como o conhecemos à luz da tradição bíblica, nos incita a servir os outros partindo das necessidades deles e de seus direitos mais básicos, o que nos compromete a agir solidariamente para mudar o mundo presente na direção da justiça do Reino.

De Javé parte um convite a nós: construir o seu Reino, aqui e agora, transformando este mundo. Esse Deus que conhece e sente quer se comprometer e exige uma resposta ao seu convite.

Quando falamos em Reino de Deus, estamos anunciando a necessidade como também a possibilidade de mais justiça, amor, paz e ordem estabelecida. O que necessita ficar claro é a questão da consciência do Reino de Deus hoje. E esse Reino anunciado por Jesus é a favor da vida e contra a morte. É ainda sinal de boas-novas aos pobres. Portanto o Reino de Deus é vida, que liberta o ser humano das estruturas de antvida e sela-o com a presença do Espírito. Com isso podemos dizer que o Reino de Deus se manifesta por meio da presença do Espírito Santo na Igreja, através do senhorio de Jesus Cristo, rei do tempo e da história.

Do ponto de vista bíblico, não podemos ser fiéis ao Evangelho sem que estejamos comprometidos com os oprimidos e marginalizados.

A preocupação da Igreja com o próximo, especialmente com os pobres, precisa ser expressa de forma relevante e eficaz. A Igreja, portanto, deve assumir posturas de denúncia profética e de ação social, pois o objetivo é que a situação do nosso próximo seja mudada, e isso faz parte de nossa caminhada missionária hoje. Somos, pois, chamados a nos engajar em todas e quaisquer atividades humanas, desde que tais atividades se tornem portas de entrada para o Reino de Deus e apontem na direção de Jesus.

A missão é uma dimensão fundamental da Igreja. Esta não anuncia apenas o plano de Deus para a salvação; mas também é chamada a desempenhar um papel ativo. Enquanto comunidade social, a Igreja deve agir na história. Sua existência deve facilitar a manifestação mais ampla do Reino de Deus na história.

O único caminho para se fazer parte do Reino de Deus é a fé em Cristo, não a ação partidária ou a ação social/revolucionária, pois a plenitude do Reino consiste no estabelecimento total do governo de Deus sobre a terra, um governo de justiça, amor e paz. Isso se dará mediante a ação direta de Jesus; mas a antecipação deste Reino também deve incluir sinais de paz, justiça e amor. Essas características não se dão somente no âmbito individual, mas também no contexto complexo de relações e estruturas sociais em que está inserida a Igreja. Vemos, então, que o Reino de Deus não deverá ser vivido somente num futuro distante, mas deve ser vivido, desde já, como o desejo de Deus para que todos tenham vida. Por isso podemos dizer que as manifestações a favor da vida são antecipações do Reino de Deus. Não são ainda o Reino, mas pequenas amostras daquilo que Deus deseja para a vida humana.

O projeto do Reino de Deus se funda nas relações de justiça e fraternidade, onde os seres humanos se libertam das marginalizações e opressões (cf. Mt 11,2-6). Também nesse Reino vemos que a dignidade não se adquire pelo capital que se possui, mas sim pelas práticas da justiça (cf. Jr 22,15-16).

Não estamos falando que a justiça, a paz e o amor nas inter-relações sejam o Reino. Não, pois assim estaríamos parcializando a manifestação do Reino no presente. O Reino aqui e agora não veio de forma consumada, mas sim em antecipação, no aguardo do retorno de Cristo, quando trará a plenitude do Reino de Deus à terra. Essa plenitude traz em si a satisfação dos desejos mais profundos dos pobres, dos famintos e dos que sofrem. Não há realização do Reino sem a participação ativa dos pobres. Eles são objeto e ao mesmo tempo sujeito na mediação histórica do Reino de Deus. São eles os que clamam a Javé pela justiça, e é neles e por eles que ele se revela o Senhor da história. Quando a Igreja profética defende a causa dos pobres, ela fala a partir do Reino de Deus, enquanto que aqueles que a rejeitam falam do horizonte dos que detêm o poder.

### 3. IMPLICAÇÕES MISSIOLÓGICAS CONTEMPORÂNEAS

A sociedade em que vivemos sofre de uma acelerada transformação social, que se dá por um processo desigual, produzindo conseqüências inevitáveis como a formação de países pobres, onde vive a maior parte da população, e de países ricos.

O que temos visto é que, com o passar do tempo, se perpetra um modelo social injusto e coercitivo que inibe as aspirações mais fundamentais do ser humano: liberdade, dignidade, trabalho, alimentação, saúde etc.

Quais são as implicações para nós, cristãos, ao confessarmos Javé, o Deus libertador, em nossos dias, principalmente na sociedade em que vivemos?

É preciso averiguar aquilo que se passa ao nosso redor a fim de tirar nossas conclusões, que, inevitavelmente, devem levar a uma práxis.

Um dos primeiros momentos que surgem com a reflexão e vivência sob a ação do Deus libertador é a experiência concreta da fé em que vivem muitos cristãos, como prática de libertação.

Só podemos refletir sobre a vida em sociedade se estivermos engajados ou, numa outra linguagem, comprometidos com a nossa história. Por isso dizemos que é a experiência concreta da fé vivida a partir da luta dos oprimidos por sua libertação que trará a busca, o desejo de uma profunda transformação da sociedade.

As explicações para o "fenômeno da pobreza" são as mais variadas. Desde o desenvolvimentismo, que propõe como solução um modelo capitalista e a radicalização das reformas como uma nova forma de articular o próprio sistema capitalista mediante novos tipos de dependência, até o socialismo latino-americano, o qual tem por base um sistema socialista mais conforme aos princípios cristãos de verdadeira fraternidade, justiça e solidariedade.

Como acontece a opressão humana hoje? Quais são as formas de opressão do capitalismo? Podemos dizer que ela se manifesta através da concentração do capital, do domínio da comunicação de massa, dos grandes latifúndios etc. Isso faz com que um pequeno grupo seja o detentor do poder e do capital, em detrimento de um grupo bem maior, que trabalha para que o capital daqueles aumente e para que a situação de empobrecimento se intensifique. É uma situação de plena antividia, anti-reino de Deus, que precisa ser alterada pela ação missiológica libertadora da Igreja.

Sabemos que a Igreja não é um partido político. Mas ela precisa optar por um rumo. Não pode permanecer omissa frente às situações de antividia que se perpetram dia após dia. Quando a Igreja se engaja no processo de libertação humana, não há outro caminho: ela destrói todas as amarras (neoliberalismo, concentração de renda, divisão de classes) que corrompem a

dignidade do ser humano sem, contudo, diluir a mensagem cristã numa ideologia. Uma Igreja que assuma os pressupostos do Deus libertador saberá se posicionar frente à injustiça social e assumirá uma práxis cristã que lutará contra toda forma de empobrecimento das pessoas. Como Igreja, precisamos buscar formas institucionais de participação política e social, incentivando os fiéis a participarem das instituições políticas já existentes (partidos, movimentos populares, associações de bairro), sem perder de vista que os critérios são regidos pelos valores do Reino: justiça, solidariedade, reconciliação, igualdade e humanização.

Importa-nos, como Igreja, tomar um rumo vinculado à prática libertadora iniciada no êxodo e assumida por Jesus. Uma Igreja comprometida em partilhar as aspirações do povo latino-americano. A Igreja, onde quer que se encontre, precisa denunciar como falsa e insuficiente toda e qualquer ação que não produza o bem-estar do povo pobre. A denúncia das injustiças sociais é um sinal de que a Igreja se encontra viva, acordada e, principalmente, ao lado dos pobres da nossa terra. Em nossa sociedade, a Igreja que não possui voz profética e nem está adequada à realidade sociológica sobre a qual deve atuar, está fadada a desaparecer.

A sociedade é transformada a partir de baixo, da estrutura base, formativa, sendo que os seus componentes são os verdadeiros agentes da história. Na verdade, "a irrupção dos pobres na história se entende como força histórica, como sujeito, como bloco social que tende à transformação da realidade"<sup>20</sup>.

O pobre, sujeito ativo da transformação da sociedade, deve ser entendido em sentido coletivo. É preciso dar um basta à concepção que reduz o pobre a um ser alienado — que não tem consciência do que pode ser ou fazer — e que afirma que o pobre aceita a idéia de que as coisas não podem ser de outra maneira.

Talvez o necessário para nós seja fugir da ortodoxia para a ortopraxis. A começar pelo tipo de reflexão que fazemos a partir da teologia: uma teologia que tenha relação com a vida do ser humano.

<sup>20</sup> GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 102.

A partir disso, podemos entender que é a realidade social ou o contexto de vida dos desprivilegiados que engendra a consciência de liberdade. Não há libertação sem transformação. A libertação não é somente pensamento. Mais do que isso, é um movimento socioistórico. Mais ainda, um movimento de transformação das estruturas da sociedade.

O próprio povo, a partir da sua experiência coletiva de opressão ou de vida e solidariedade, vai projetando para o futuro seus anseios de fraternidade e justiça, esboçando assim a imagem de uma sociedade diferente e, ao mesmo tempo, ensaiando parcialmente em sua convivência cotidiana, em suas lutas. Tal experiência é agente mobilizador do povo. Aglutina-o para a ação.

A Igreja precisa estar em busca de uma sociedade qualitativamente superior a esta. Para que isso se realize é necessário que ela possua uma influência social, rompendo com a ordem injusta atual, e criando um compromisso em prol de uma nova sociedade. Desta forma, estaremos demonstrando, de uma maneira mais prática e transformadora, a mensagem e amor de que é portadora a comunidade cristã.

## CONCLUSÃO

Se fizermos uma análise da Igreja cristã, veremos que são poucos os cristãos que vivem sob a luz de Deus libertador. Em consequência, temos pessoas que vivem à margem dos acontecimentos da sociedade, que não dão nenhuma importância aos fatos sociais, e que, acima de tudo, não compreendem o Reino de Deus como algo que já se encontra entre nós. Talvez não percebam que o modo como encontramos Deus na história faz diferença substancial. Sem sombra de dúvida, o modo como situamos a presença de Deus na trama das relações sociais é decisivo para a configuração da consciência e da prática cristãs. Nesse sentido, a responsabilidade da fé não pode esquivar-se do confronto nem da busca honesta em seu serviço a sociedade.

Ao partirmos da premissa errada, é quase certo que a nossa conclusão não será das melhores. Somos da opinião de que isso tem acontecido na vida da Igreja cristã, que insiste em proclamar a fé num Deus desistorizado, apático e incerto.

Javé se evidencia como Deus libertador a partir do momento em que um “grupo” começa a experimentar a libertação, a viver a esperança e o surgimento do novo, com o objetivo de transformar e aniquilar toda e qualquer situação injusta ou opressora que ponha em risco a vida.

O Deus do êxodo continua o mesmo. Nele não há sombra alguma de variação. Onde há situações de dor, opressão e injustiça, ele se manifesta a favor da vida. Mas a opressão atinge a todos. E a dor que nasce da opressão deveria levar a Igreja rumo a um novo modo de ser e de se comportar, no qual ela pudesse realizar uma caminhada que viesse a desembocar em ações de esperança por justiça, em atos concretos a favor da vida e em ações que procurem desestabilizar toda e qualquer estrutura que não promova a vida.

A Igreja, muitas vezes, erra em sua prática exatamente por não praticar. Ou seja, pratica o que não é necessário. Exercita uma ação no vazio. Prega, mas ninguém entende. É preciso rememorar os atos libertadores do êxodo, e novamente fazer com que a Igreja seja agente de celebração e prática da liberdade. Muitas vezes o mais importante para nós, enquanto Igreja e indivíduos, é sustentar o *status quo* que nos afasta completamente de qualquer compromisso com os pobres. Se muitas vezes temos a teologia certa, nem sempre temos a práxis correspondente. Por isso, quando nossas palavras não são seguidas pela ação correspondente, nós mentimos e nos afastamos do Deus libertador que age por toda a história da salvação.

Se realmente quisermos ser autênticos em nossa práxis, devemos ser imitadores de Deus. Se realmente quisermos ter uma Igreja verdadeira, é mister optarmos pelos pobres, como fez o Deus libertador, descendo até o caos do Egito e depois encarnando a vida e a dor dos rejeitados.

Se realmente desejamos ler as Escrituras de uma forma nova e libertadora, é necessário encarnar as lutas e anseios do povo pobre, e assim uma nova porta se abrirá, a de uma história que é contada por baixo, nascida no caminhar com os pobres.

A Igreja e os cristãos precisam necessariamente estar enraizados em contextos concretos, em circunstâncias históricas. Ou seja, encarnar a vida sofrida de nossos povos e sua resistência em direção a uma existência digna e justa. Nesse caso, nós, os cristãos, nos tornamos sal da terra e luz do mundo, fermento que promove o crescimento do Reino de Deus e da vida de Jesus Cristo.

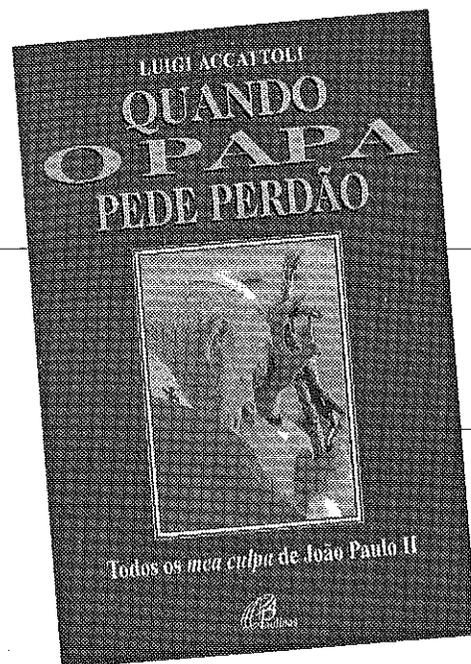
Teologicamente, afirmamos que a Igreja é o povo e o agente de Deus, é a continuadora da missão de Jesus Cristo no poder do Espírito Santo. A Igreja é o corpo de Cristo, a seguidora do seu Senhor e a comunidade dos salvos. É ainda instrumento de salvação e sinal do Reino de Deus. Como seguidora e continuadora da missão de Jesus, deve lutar para que “todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10). Esse é o sentido fundamental da revelação de Deus-Pai por Jesus, como o doador da vida. Essa dinâmica salvífica sempre esteve presente na vida de Jesus, mostrando, pela sua prática, o verdadeiro projeto do Deus da vida: a restauração do ser humano.

Não podemos permanecer calados, omissos, enquanto vemos o anti-reino se desenvolvendo. A experiência de fé das comunidades precisa também se situar nos limites de uma tensão: a de uma vida profética e a de uma vida de contemplação. A vida de contemplação fortalece a fé e leva a descobrir a graça de Deus. Já a vida profética — ou denúncia profética — evita que a contemplação se afaste da realidade do sofrimento humano. Ambas caminham juntas, mostrando a nós que a experiência do Deus libertador é atual e relevante para a Igreja.

Por isso, se realmente quisermos ser Igreja, será necessário nos esvaziar de nós mesmos e marcar um encontro com Deus: lá onde ele está, no meio do povo oprimido, sofrido e fraco.

Vem Senhor. Vem libertar o seu povo.

Luiz Alexandre Solano Rossi é doutor em Ciências Sociais e Religião.  
Leciona no Centro Universitário de Maringá – PR.



**QUANDO O PAPA  
PEDE PERDÃO**  
*Luigi Accatoli*

**VATICANO II**  
*Mensagens  
Discursos  
Documentos*



## O DIÁLOGO E OS CRISTÃOS

*Dr. Francisco Catão*

O diálogo de que tratamos aqui é uma realidade nova. Mais do que fala interativa, em vista de um acordo, é a construção paciente e progressiva de um laço de comunhão entre pessoas ou grupos com diferentes maneiras de ser, de pensar e de agir, para alcançar entre todos um nível de mútua compreensão e de aproximação pessoal e institucional cada vez mais profundas<sup>1</sup>.

Sob esse aspecto o diálogo contrasta com nosso modo habitual de conhecer e de viver, fundado na discussão das idéias, sob um determinado critério de verdade e na oposição dos interesses, que geram um mundo baseado na afirmação e na busca da própria excelência, na competitividade e na exclusão do diferente, cuja posição é considerada falha ou errada. A cultura do diálogo se opõe a cultura da concorrência, de que estamos todos profundamente entranhados, até mesmo na vida intelectual e religiosa.

Começemos por nos dar conta da novidade do diálogo, para compreender, em seguida, o desafio que ele constitui para a Igreja, em particular o diálogo religioso.

### ANTROPOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E SOCIOLOGIA DO DIÁLOGO

Sem querer exaurir o tema, assinalemos alguns referenciais indispensáveis à compreensão do que é o diálogo nos dias de hoje, e algumas de suas exigências estruturais.

<sup>1</sup> Sobre essa forma de entender o diálogo, consulte-se *Diálogo* número especial da revista *Thot*, São Paulo (Palas Athena), out. 2001, em especial o artigo do prof. MARIOTTI, Humberto. Diálogo: um método de reflexão conjunta e observação compartilhada da experiência, p. 6-22, com indicações bibliográficas.

<sup>2</sup> Esse dado antropológico fundamental para a compreensão do diálogo foi hoje integrado no ensinamento católico elementar, como consta do *Catecismo da Igreja Católica*, nº 1878-1879, por exemplo.

Na base do diálogo está a compreensão de que o ser humano é radicalmente um ser de relação, ou ainda, de forma mais profunda, um ser social, que somente se compreende, no seio de uma sociedade, através dos relacionamentos que pautam toda sua existência<sup>2</sup>. A vida humana não tem sentido senão em função do relacionamento de uns com os outros, em última análise, com o Outro, de que depende o ser humano e o Universo, e somente junto a quem pode sobreviver para sempre.

O pensamento moderno, a partir das mais variadas trilhas, desde as considerações psicológicas, sociais, econômicas, filosóficas e até mesmo religiosas, veio caminhando de maneira sustentada e contínua nessa direção. Nota-se, a partir dos incios do século XIX, que se fazem inúmeras tentativas de se superar os muitos individualismos nascidos do posicionamento antropocêntrico, que procurava pensar tudo em função do ser humano tal como existe no mundo, rejeitando as múltiplas expressões que os humanos se foram dando, através da história, às suas diversas percepções do que está além da experiência concreta<sup>3</sup>.

Pode-se dizer que a volta à realidade da experiência com toda sua riqueza - operada pelo que se veio a denominar fenomenologia - está na base da atitude dialógica, na medida em que, em lugar de submeter a vivência concreta das pessoas e grupos ao crivo das idéias preconcebidas de verdade, de beleza e de bem, procura, ao contrário, aceitar as pessoas e grupos tais quais são e incorporar esse mesmo acolhimento do real, também do outro, na sua subjetividade, a uma visão da vida e do mundo que satisfaça a busca da verdade, da beleza e do bem que todo ser humano e cada um de nós alimentamos no fundo do coração.

Dessa forma o diálogo pressupõe, na realidade, uma antropologia que valorize a subjetividade do existente concreto em relação — como um indicativo da direção em que se deve procurar o que é verdadeiro — ao belo e ao bem, aos quais não se tem acesso exclusivo nem exaustivo pelo simples jogo lógico

das idéias, da razão e dos argumentos, independentemente das vivências subjetivas dos sujeitos que buscam, na profundidade de si mesmos, a verdade, o belo e o bem, e compartilham essa busca no diálogo.

Essa antropologia, por sua vez, se traduz numa epistemologia de tipo construtivista, em que o saber se desenvolve não apenas — nem, talvez, principalmente — pelo equacionamento objetivo das representações diferentes e variadas da verdade, senão pela construção paciente das subjetividades em reciprocidade, num resultado que inclui o fruto da busca de cada um, gerando um saber mais amplo e uma cultura diversificada de complementaridades aceitas e reconhecidas como tais.

Esse caminho da intersubjetividade, desde que atento à transcendência da verdade, do belo e do bem, no horizonte de toda a vida humana, abre a possibilidade de se construir uma nova cultura, que é também geradora de uma nova sociedade. As pessoas e os grupos, em lugar de defender as suas próprias verdades e interesses, esforçam-se por integrar os pontos de vista dos outros, sem perder a própria identidade, pois esta não se reduz a uma forma individual de se ver o mundo e a si mesmo, mas é reconhecimento do espírito, presente na compreensão e na comunhão com o outro, com a consciência clara de que nossas maneiras de entender o mundo e a vida são necessariamente limitadas e só são autênticas, belas e boas à medida que, conjuntamente com as outras inúmeras maneiras de entendê-los, apontam para algo transcendente, que somente pode ser alcançado pelo espírito, transcendente a toda expressão ou forma de compreender<sup>4</sup>.

Em conseqüência, o diálogo requer a superação da linguagem causal-instrumental, gerada e alimentada pela cultura da discussão e do debate, em vista do acordo sobre as definições e o estabelecimento das conexões lógicas,

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, por exemplo, tem plena consciência de que os conceitos com os quais designamos a Transcendência são relativos e culturais, referindo-se sempre a uma realidade inominável e inefável, cuja percepção é comum a todas as culturas e religiões. Permitimo-nos remeter ao nosso ensaio: *CATÃO*, Francisco. *Falar de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

<sup>3</sup> Ainda aqui o *Catecismo*, n° 27-28.

que prevaleceu na cultura ocidental e compenetrrou todo o legado cristão. A linguagem do diálogo tende a ser icônica, simbólica, pois aquilo que é vivido na sua substância profunda, além de todas as diferenças, não pode ser captado e esquadrihado racionalmente, mas só é alcançado por meio de símbolos ou ícones, evocativos da realidade que transcende toda representação.

Um dos paradoxos do diálogo, sobretudo na forma que nos interessa mais de perto, o diálogo religioso, é o fato de que, por sua própria natureza, está aberto à transcendência. Ora, a transcendência impõe-se ao ser humano como Absoluto, dando origem à religião. Mas a religião dificulta sobremaneira o diálogo, pois o Absoluto para o qual está voltada, tende a se comunicar ao procedimento, às idéias, às exigências morais e às instituições das pessoas e grupos religiosos. Acentuando sua identidade cultural como integrada ao Absoluto que as inspira, as religiões perdem o senso de sua relatividade e passam a encontrar dificuldade quase intransponível em aceitar o diferente, em dialogar. Vinculada ao Absoluto, a religião tende à expansão e ao proselitismo, mais do que ao diálogo.

A percepção de que o diálogo entre as pessoas e as culturas é hoje um imperativo da paz, no mundo pluralista em que vivemos, tem levado a humanidade a procurar um caminho não-religioso para construir a unidade dos seres humanos na paz. Tradições espirituais, não diretamente religiosas, vêm adquirindo uma importância crescente na esperança de um mundo de felicidade, paz e amor, extensivo ao outro e à vida, em todas as suas exigências e manifestações. Coloca-se então com redobrada urgência a necessidade de esclarecer a possibilidade e a natureza do diálogo religioso, sem o que as religiões e as Igrejas se verão progressivamente excluídas da busca espiritual da humanidade, do que, no entanto, deveriam ser as principais alentadoras.

### O DIÁLOGO RELIGIOSO

O diálogo religioso soa, por vezes, como um oxímoro impensável. Ele o é de fato, tanto nas culturas que absolutizam a religião, como naquelas que, sob pretexto de laicidade, a desprezam ou até a combatem. Para os primeiros, a religião é um absoluto, que não pode verdadeiramente coexistir com o

relativismo dialógico. Para os outros, o verdadeiro diálogo estará sempre falseado, com pessoas ou grupos que não são capazes de pôr em questão a própria fé, como acontece, em geral, com as religiões<sup>5</sup>.

Amalgamada com determinada tradição cultural, a religião tende a se afirmar em detrimento do diferente, como caminho, senão único, pelo menos o mais perfeito de se encontrar a realização de si mesmo, quer como pessoa, numa perspectiva mais individualista, quer como grupo humano, povo, raça, nação ou tradição cultural. É o que assistimos através da história e ainda hoje, mesmo quando o apelo religioso não pode ser considerado como determinante, no meio de tantos outros fatores que condicionam os inúmeros desentendimentos entre grupos humanos, povos e nações.

Nas culturas laicas, por sua vez, o diálogo religioso, tolerado, como qualquer outra excentricidade, é periférico e irrelevante, quando não é considerado ilusório, ou mesmo atrasado e alienante, obstáculo ao convívio social. Foi, inegavelmente, enorme, a resistência que as religiões opuseram no passado ou ainda hoje opõem à modernização da cultura e à laicização da vida e das instituições, tornando praticamente impossível o diálogo em virtude dos pressupostos e até dos preconceitos religiosos. Daí, em grande parte, a idéia de que o diálogo efetivo entre pessoas e grupos humanos se deve fazer independentemente, se não das preocupações religiosas, de toda e qualquer religião instituída.

Todavia a situação social atual requer o diálogo. Quanto mais a humanidade globaliza-se pelos meios de comunicação e pela economia, que impõem o convívio efetivo entre todos os humanos, tanto mais ela ressentir-se de suas divisões culturais e religiosas. Torna-se indispensável desenvolver atitudes e procedimentos de aceitação do diferente, respeito ao que os outros têm de próprio e acolhimento compartilhado e recíproco de sua visão de mundo e de seus valores, sob pena de se entreterem focos irredutíveis de desentendimento,

<sup>5</sup> Depois de setembro de 2001 tornou-se evidente a urgência do diálogo entre as concepções absolutizadas da religião e a laicidade desconhecadora ou negadora da diferença religiosa. Somos hoje impelidos, no Ocidente e no Oriente, a superar tanto a cultura laica como o fundamentalismo religioso, se quisermos caminhar para um mundo favorável ao desabrochar da paz.

que facilmente se transformam em formas de violência, tornando cada vez mais difícil o convívio entre os humanos e ameaçando, conseqüentemente, a paz.

As práticas de não-violência efetiva e de aceitação ativa do outro, que estão historicamente na raiz do diálogo tal como o entendemos hoje, colocam em jogo não apenas as diferentes concepções do mundo e da vida — que não deixarão jamais de ser diversas e até conflitantes, até mesmo dentro das várias tradições religiosas —, mas também a própria sobrevivência da humanidade e as condições, por assim dizer, transcendentais do convívio com o diferente. Sob esse aspecto, as práticas de não-violência efetiva fazem apelo ao que dá sentido à vida, em outros termos, à unidade do gênero humano e do próprio cosmo, aos valores que inspiram o agir humano em todas as culturas, se quisermos, ao espírito com que lidam a religião e a ética. Deve, pois, haver uma forma de entender a religião que permita superar as diferenças, tornando-as fator de diálogo entre os humanos de todas as épocas e culturas, fermento da paz, num mundo globalizado, de seres humanos diferentes. É o desafio que enfrenta o diálogo religioso nos nossos dias, em que se tornou um imperativo da paz. Como justificar sua possibilidade e demonstrar sua necessidade?

### A RELIGIÃO COMO PRÁTICA SIMBÓLICA

Religião, como sabemos, é um conceito latino. Designa um conjunto de práticas que dizem respeito ao que dá sentido à vida e constitui como que o fundamento transcendente do convívio humano, no seio do qual cada um de nós nasce e é chamado a se desenvolver como ser individual e como pessoa. As duas etimologias consagradas vinculam a palavra *religio* seja ao verbo *relegere* — “reler”, atividade dos sábios que lidam com as tradições sagradas, que fundamentam a vida social, como já o interpretava Cícero —, seja ao verbo *religare*, “religar” — como preferiram interpretar os cristãos desde o segundo século, entendendo a religião como o conjunto dos laços que restabelecem nossa ligação com Deus.

Na Idade Média, Tomás de Aquino, por exemplo, atribui à religião os atos e práticas humanos em que se reconhece concretamente, por palavras,

atitudes, ações e expressões, a realidade transcendente de Deus. Faz assim, da religião, uma parte potencial da justiça, ou virtude que lhe é anexa, pela qual se atribui a Deus o que lhe é devido, distinguindo-a do relacionamento interpessoal com Deus, de fé, confiança e amor.

Atualmente, os estudiosos do fenômeno religioso foram levados a perceber que o comportamento religioso dos grupos e dos seres humanos envolve dois níveis distintos de realidade: os ritos, as representações do mundo, as exigências morais e as instituições vinculadas à vida humana na sua condição concreta, histórica, temporal; e, num outro nível, uma realidade de ordem transcendente, da qual os primeiros elementos são, de fato, expressões que lhe dão sustento na ordem específica das atividades humanas, tanto da psicologia como da sociologia, por exemplo. Culturalmente falando, a religião comporta ritos, mitos ou representações do mundo e da vida, exigências morais e instituições que guardam uma coerência entre si e estão integrados na cultura, embora mudem, em geral, com menor facilidade do que os demais elementos da cultura, como a literatura e a arte, por exemplo, causando crises ou choques culturais e religiosos mais ou menos profundos. Mas não se pode reduzir a religião a seus elementos culturais, como é muitas vezes o caso das chamadas ciências da religião. Do ponto de vista estritamente religioso, todos esses elementos são materiais, por assim dizer, relativamente à percepção da transcendência e ao contato com o Absoluto, que os torna, a todos religiosos.

Essa dualidade de níveis nos leva a conceber a religião como prática simbólica, isto é, como um conjunto de pensamentos, afetos, atos e ações que têm uma consistência própria na esfera da vida prática, que não são puros sinais de estados interiores, mas cuja constituição como atos religiosos depende, formalmente, do significado que adquirem para o grupo humano em que são praticados e, evidentemente, para as próprias pessoas que os praticam.

A possibilidade do diálogo religioso se radica precisamente no fato de que, apesar de sua inevitável diversidade no nível dos ritos, representações do universo, exigências morais e instituições, as religiões todas são chamadas a se encontrar na percepção do transcendente e na experiência espiritual propriamente dita, de que todas as suas práticas são expressão. Pluralidade de expressões e unidade de comunhão constituem as exigências mesmas do diálogo, tal como nós hoje o entendemos.

Convém aprofundar esse dado que permite esclarecer a questão hoje debatida do pluralismo religioso. As diferenças das expressões religiosas são inevitáveis, dadas as condições históricas de existência da humanidade. A pluralidade das culturas e, por conseguinte, das religiões, do ponto de vista fenomenológico, é sem dúvida uma riqueza, que seria pouco inteligente não admirar e estúpido não aproveitar as lições que nos possam dar. Do ponto de vista propriamente religioso, porém, levando em conta a realidade que todas essas formas culturais e religiosas exprimem, o pluralismo deixa de ser pura e simplesmente uma riqueza. Radica-se no limite estrutural do ser humano e tende a ser superado quando a humanidade, vencidos todos os seus limites materiais e históricos, encontrar-se-á unida na Realidade Transcendente, a que chamamos Deus.

Na tradição judaico-cristã, em que esta união é a paz, *shalom*, no sentido pleno do termo, pode-se dizer que o pluralismo não é pura e simplesmente uma riqueza, mas uma riqueza na nossa condição histórica, à medida que, apesar das divisões, pessoas e grupos humanos antecipem a paz, convivendo na percepção e na comunhão com Deus.

### O DIÁLOGO COMO EXPRESSÃO RELIGIOSA

Com base no que vimos até agora do diálogo e da religião, podemos tentar aproximar os dois termos, desvendando o sentido do oxímoro.

A religião, à medida que se enfatiza seu aspecto formal de expressão da transcendência, deixa de dividir os humanos de acordo com suas características culturalmente diversas, para uni-los espiritualmente na busca e manifestações do que lhes confere sentido à vida, possibilitando o convívio em profundidade, estimulando o diálogo e antecipando a paz. O diálogo se situa, assim, no caminho da evolução religiosa da humanidade, como uma etapa necessária. Nessa perspectiva, a religião deixa de ser obstáculo contrário ao diálogo e torna-se parceira indispensável na construção da paz<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> É esse o argumento antropológico que está na base da bem conhecida tese de KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 1992.

Talvez se possa dizer que o aparente paradoxo da associação do diálogo à religião provenha do descompasso cultural por que passou o Ocidente no processo de integração da tradição judaica, assimilada ao autoritarismo romano, em face da cultura helênica antropocêntrica, ou seja, da teocracia em face do humanismo. A cultura religiosa teocrática, reforçada pelo autoritarismo, é absoluta e exclusivista, como tal, incompatível com o diálogo. A cultura helênica, em vez disso — como todas as culturas humanistas, voltadas para o desabrochar e para a realização dos sujeitos humanos, tendo a diversidade, pelo menos das pessoas, inscrita na sua fonte — tende a ser pluralista e até politeísta, e aberta à compreensão e ao acolhimento das formas religiosas congêneres. Nesse sentido, valeria a pena aprofundar as possibilidades do cristianismo se voltar para o diálogo, ao aproximar-se das culturas religiosas denominadas “místicas”, como a hinduísta e até mesmo nossas heranças indígena e africana, pois o diálogo, uma vez culturalmente proposto, articula-se mais facilmente com esse segundo tipo de religião do que com o primeiro.

Herdeira do exclusivismo do cristianismo teocrático e autoritário<sup>7</sup>, a cultura ocidental procurou afirmar-se, no seu humanismo, libertando-se das peias religiosas que a mantinham escravizada à religião, vindo a rejeitá-la, para se afirmar como cultura de liberdade, dando origem ao diálogo. Do momento, porém, em que se percebe que o próprio diálogo requer a superação da diversidade cultural na unidade transcendente que dá sentido à vida, exigindo, portanto, uma atitude concreta de aceitação do outro que só tem sentido numa perspectiva de comunhão na transcendência, o diálogo assume inevitavelmente uma significação religiosa, como condição existencial de sobrevivência da humanidade. Dessa forma, de simplesmente possível, o diálogo religioso se impõe como também necessário, para que a humanidade, unida em profundidade na perspectiva do que dá sentido à vida, possa trilhar o caminho da paz.

Qual a contribuição que pode dar o cristianismo sob esse aspecto?

<sup>7</sup> Cf. CATÃO, Francisco; VILELA, Magno J. *O monopólio do sagrado*. São Paulo: Best Seller, 1994.

## OS CRISTÃOS E O DIÁLOGO

Não basta falar do diálogo e da religião em geral. Na prática o que existe são as muitas tradições religiosas, mais ou menos distantes umas das outras e extremamente diversificadas em tendências, seitas ou denominações diferentes, no seio de uma mesma tradição. O diálogo religioso é, de fato, um diálogo entre religiões, ou, como o denominamos comumente, um diálogo inter-religioso. Procuramos até agora mostrar como se podem articular religião e diálogo, na percepção e na comunhão com a transcendência, que constitui a realidade profunda da religião e aproxima os humanos uns dos outros, quaisquer que sejam as diferenças que os separem. Coloca-se, porém, agora, a questão de saber como cada uma das religiões, culturalmente diversificadas, entende o outro e se dispõe a praticar o diálogo. No nosso caso, como se apresenta o diálogo inter-religioso para os cristãos?

### AS DIFICULDADES ECLESIOLÓGICAS

Não se pode dizer que a tradição cristã tenha praticado ou favorecido o diálogo religioso através da história, apesar de algumas exceções notáveis, como a de Raimundo Lullio (1235-1315), por exemplo. Até pelo contrário, tornaram-se clássicos os períodos, as situações e as instituições cristãs que até hoje simbolizam a intolerância religiosa, a rejeição e a exclusão do diferente, até mesmo com o apelo ao braço secular, para punir heréticos e cismáticos, em alguns casos com a pena capital. Basta considerar os inúmeros pedidos de perdão que caracterizam o atual pontificado de João Paulo II<sup>8</sup>, para nos darmos conta de quanto os cristãos têm hoje consciência de ter passado muito ao largo do diálogo religioso.

Nem se pode atribuir tudo às circunstâncias históricas ou à mentalidade dos povos medievais. É importante ter presente que a intolerância religiosa, largamente praticada na história de quase dois mil anos de cristianismo, além

de causas históricas e culturais facilmente reconhecíveis, foi sustentada pela idéia de Igreja que se tinha então e que se manteve até praticamente o Vaticano II. Do ponto de vista cristão, a possibilidade e a necessidade do diálogo religioso implica não somente na revisão de uma cultura selvagem e autoritária, de afirmação individual e de competitividade, como também na superação de uma certa compreensão de Igreja, sobremaneira exacerbada no contexto das controvérsias do início da Idade Moderna, que justamente deram origem à constituição da eclesiologia como disciplina teológica particular, a partir do século XVI.

A Igreja medieval era tributária do exclusivismo religioso de Israel, articulado com o caráter não menos unicista de toda religião oficial dos demais povos, de sorte que a diversificação dos ritos e doutrinas, assim como a flexibilidade, até mesmo mínima, das exigências morais e das instituições, além de serem consideradas violações das leis divinas, eram fustigadas e punidas pelo Estado. Igreja e Estado se uniam para manter o monopólio do sagrado em troca da sustentação da ordem social e política reinante. Nesse contexto, considerava-se o outro como herege e subversivo, de que se deveria guardar distância, quando não se pudesse coagi-lo a se integrar na Igreja — detentora de todo o poder divino na terra — e submetê-lo às leis do Estado, que recebia também de Deus sua legitimação e autoridade.

A Reforma do século XVI se fez em grande parte contra essa estrutura, considerada abusiva. A reação não se fez esperar. Contra as contestações dos reformadores, elaborou-se uma eclesiologia pouco atenta à novidade cristã propriamente dita e mais voltada para a defesa e sustentação da religião julgada tradicional, de origem divina, pois se entendia que a instituição, tal como existia, participava do poder do próprio Filho de Deus encarnado e atuava na história como veículo exclusivo da salvação. O caráter espiritual da Igreja que, como veremos, tendeu a se reduzir à instituição religiosa, encarada como “sobrenatural”, que daria, como tal, sentido a seus ritos, doutrinas e exigências morais, vinculava-se definitivamente à forma histórica da sociedade religiosa da época, fundada, como tal, por Jesus Cristo e reunindo — sob o poder do seu vigário na terra — todos aqueles que professam a mesma fé, celebram os mesmos sacramentos sob a orientação de uma mesma lei e autoridade, a começar pelos príncipes e pelos governantes da terra.

<sup>8</sup> Cf. ACCATTOLI, Luís. *Quando o Papa pede perdão*. São Paulo: Paulinas, 2000.

Essa eclesiologia, cujas origens se prendem à época constantiniana, através das reformas gregoriana e do século XVI, prevalece, num certo sentido, até os nossos dias. Atravessa como um veio subterrâneo as propostas renovadoras do Vaticano II e ainda hoje inspira, de certo modo, a maioria das instituições administrativas da Igreja. Talvez resida aqui a grande dificuldade que os cristãos católicos encontram para empenhar-se a fundo no diálogo religioso, seja com outras Igrejas e denominações cristãs, seja com as religiões não cristãs. Sem remover esses óbices, dificilmente se pode participar de verdade do diálogo religioso universal<sup>9</sup>.

Não é, porém, aqui possível desenvolver a necessária discussão teológica em vista da renovação e da atualização da Igreja no campo do diálogo religioso. Convém, entretanto, lembrar três aspectos maiores, estabelecidos pelos documentos conciliares e que podem nortear nossa reflexão: a valorização antropológica, o papel do Espírito Santo na realização da obra da salvação e a articulação *sui generis* desses dois pontos, que ditam uma eclesiologia verdadeiramente renovada.

Valorização antropológica em dois sentidos. Primeiro integrando as exigências mais elementares do que o ser humano é, realmente, na história, tanto do ponto de vista pessoal, como comunitário. Guiado pela Constituição *Dei Verbum*<sup>10</sup>, o *Catecismo da Igreja Católica* contém uma sugestão cujo alcance está longe de ser percebida pela maioria dos autores: integrar a experiência de Deus como primeiro aspecto da fé, anterior ao acolhimento da verdade revelada (*Catecismo*, nº 150) e inserir sua transmissão na continuidade humana das gerações que se sucedem (*ib.* nº 166). Comprova-se, dessa

<sup>9</sup> Não quer isso dizer, entretanto, que haja um laço necessário entre a renovação eclesiológica e o diálogo inter-religioso. A abertura do Concílio Vaticano II levou alguns pensadores cristãos a tentar integrar o diálogo na eclesiologia mais fiel ao modelo clássico, como MARITAIN, Jacques. *A Igreja de Cristo*. Rio de Janeiro: Agir, 1972, com base na doutrina do Cardeal JOURNET, Charles. *Théologie de l'Église*. Paris: Desclée, 1958.

<sup>10</sup> Para os documentos conciliares, veja-se VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

forma, que toda religião, também a Igreja, portanto, se constrói a partir do desejo de Deus inscrito no coração de todos os humanos (*ib.*, nºs 27-28), incorporando os rudimentos de toda cultura enraizada no que cada pessoa ou comunidade humana é, de fato, na história.

Mas valorizar a antropologia é também, em segundo lugar, sublinhar o caráter simbólico da Igreja, ao defini-la como sacramento (cf. *Lumen gentium* (LG), nºs 1 e 48), o que supõe a integração do símbolo, ser humano concreto, pessoas e comunidade, na constituição mesma da Igreja, de tal sorte que essa comunidade histórica é Igreja porque recebe do alto e participa da vida mesma de Deus, que a torna Povo de Deus, Corpo e Esposa de Cristo, Templo do Espírito Santo (cf. LG, nºs 2-4 e *Ad gentes* (AG), nºs 2-4). Em outros termos, tomando distância de uma doutrina da graça que imaginava uma ordem sobrenatural consistente em si mesma, independente e até mesmo, sob certos aspectos, contrária à ordem natural<sup>11</sup>, de que a Igreja seria a expressão institucional, o Concílio entende a participação da vida de Deus como realização do que há de mais profundo e característico no íntimo do ser humano e de toda a humanidade.

Sociedade autenticamente humana, como toda religião é chamada a ser, a Igreja não deixa de ser também — e sob certo aspecto, principalmente — participação no mistério mesmo de Deus, da comunhão do Pai, com o Filho no Espírito Santo. Isso não apenas nem diretamente pelo fato de ser querida por Deus e fundada por Jesus, senão porque é animada pelo Espírito Santo, dom de Deus por excelência. Comunhão de graça e de caridade, a Igreja se constitui pelo fato de que o Espírito de Deus é que a sustenta e consolida. Espírito porque, como tal, penetra no mais íntimo dos corações de todos os humanos que não o rejeitam, fazendo-os filhos de Deus. Mas Espírito Santo, divino, pessoal, que confere à Igreja sua consistência espiritual, “pneumática”, tornando-a, na expressão tradicional de inúmeros teólogos, uma pessoa mística<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Sobre a evolução do sentido da palavra “sobrenatural”, cf. LUBAC, Henri de. *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier-Montaigne, 1946. (2. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1991).

<sup>12</sup> Cf. a obra clássica de MÜHLEN, Heriberto. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. 2. ed. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1998; e o breve mas vigoroso ensaio de BALTHASAR, Hans Urs von. *Qui est l'Église?* Saint Maur (França): Parole et Silence, 2000.

Assim sendo, não é formalmente a obediência às leis de Deus ou às instituições divinas, nem tampouco uma vinculação histórica, moral ou jurídica a Jesus que constitui a Igreja. Sob esse aspecto, a Igreja não é pura religião fundada por Jesus e mantida pelos sucessores dos apóstolos, senão a expressão histórica da comunidade no Espírito de Jesus, aberta a todos os humanos, que nos faz a todos filhos de Deus. Ritos, doutrinas, exigências morais e instituições têm importância na Igreja por ser ela uma sociedade humana, mas uma importância de meios ou sinais, pois o que constitui a Igreja, o fim para o qual tende, é a comunhão com Deus no Espírito de Jesus. Sem deixar de ser humana, a Igreja, numa ordem superior distinta de toda religião em si mesma, é, na história, uma comunidade simbólica, participante e antecipadora da vida eterna.

O importante é que, como o sublinhou o Concílio na Constituição *Gaudium et spes* (GS), esses dois aspectos — da valorização antropológica e da primazia do Espírito — se articulam em profundidade, tornando a vida humana uma vida no Espírito, como a denomina a primeira seção da terceira parte do *Catecismo*: vida humana pessoal e comunitária, vivida na consciência e na liberdade do acolhimento de Deus e de seu amor, que está no coração da Igreja, acima de tudo que é prática, doutrina, moral ou instituição religiosa. A realização suprema da Igreja se dá em Maria, Mãe de Deus, preservada de toda mancha do pecado, unida e associada a Jesus no Espírito, desde o primeiro momento de sua concepção até a plena glorificação celestial. João Paulo II o reconhece a seu modo, lembrando que na Igreja, o princípio mariano prima sobre o petrino: “*mariana ratio Ecclesiae petrinam praecedat rationem*”<sup>13</sup>.

Sociedade humana na história, animada pelo Espírito, constituída pelo que há de mais nobre e de mais divino em todo ser humano, a Igreja não está de maneira nenhuma vinculada ao tipo de sociedade ou de religião em que se realiza, estando, por conseguinte, aberta ao diálogo religioso mais amplo possível, a fim de reunir numa comunidade de paz e de amor a humanidade inteira, integrando na comunhão com Deus todos os humanos e todas as culturas, apesar das profundas diferenças existentes.

<sup>13</sup> Citação da *Mulieris dignitatem*, 27, no *Catecismo*, nº 773.

## A ECLESIOLOGIA DO DIÁLOGO

Todavia, é preciso reconhecer, nem sempre se costuma ir ao cerne da questão teológica, com o risco de se ver no diálogo religioso uma simples contingência ditada mais pela pluralidade religiosa de fato, em que vivemos, ou mesmo pela necessidade política das religiões se unirem em vista da paz, em detrimento da necessária articulação do diálogo religioso com a natureza profunda da Revelação cristã e da Igreja<sup>14</sup>.

A Revelação cristã tem por fundamento concreto e imediato o fato Jesus, cujo perfil histórico deixa transparecer a realidade do mistério que nos envolve, a tudo e a todos. A teologia, fundada na fé, como saber “hermenêutico”, não pode deixar de interpretar o fato Jesus e sua conseqüência histórica imediata, a constituição de uma comunidade testemunha de sua ressurreição e de sua vida, em continuidade com o Novo Testamento, lido como manifestação do gesto salvador de Deus, extensivo a todo o Universo e à humanidade inteira, como não poderia deixar de ser, visto que Deus é o criador do céu e da terra e o senhor do Universo e da história. Ora, sob esse ângulo, vemos hoje com maior clareza que o Novo Testamento não só inclui, como fundamenta o diálogo inter-religioso.

A metodologia do procedimento de Jesus é paradigmaticamente dialógica. Tomemos, por exemplo, o que um autor atual denomina “as posturas básicas do diálogo”, em continuidade, aliás, com a atitude fenomenológica,

resumida nos seguintes itens: a) prestar atenção aos fenômenos quando e como eles se mostram; b) descrevê-los sem tentar explicá-los; c) respeitar as referências; d) não se deixar influenciar por pressupostos e crenças; e) pôr todos

<sup>14</sup> Nesse sentido, a declaração do padre Georges Cottier, Mestre do Sagrado Palácio, feita durante a missa papal no primeiro dia do milênio de que este seria o século do diálogo inter-religioso, não deve ser entendida apenas como uma perspectiva política da Igreja, mas como a tomada de consciência de uma missão decorrente de sua própria vocação de Igreja.

os fenômenos em pé de igualdade; f) não delimitar prematuramente o campo de observação; g) ver-se como participante, não como observador<sup>15</sup>.

A leitura do Novo Testamento mostra que todos esses elementos não somente estão presentes, como até são determinantes do comportamento de Jesus e dos primeiros cristãos, em contraste com os parâmetros da vida e da ação religiosa dos outros grupos de seu tempo. Seria preciso fazer aqui uma "teologia bíblica" do diálogo.

Diria mais. Esse aspecto dialógico da atitude de Jesus e dos primeiros cristãos, inspirados e guiados pelo Espírito, sempre abertos ao outro, especialmente ao diferente, aos gentios e aos pecadores, não escapou à interpretação que lhe é dada, cuja nota axial é a universalidade do dom oferecido por Deus a todos os humanos, em continuidade com as promessas da Primeira Aliança: Deus envia seu Filho para salvar todos os humanos, comunicando-lhes o seu Espírito de Santidade como elemento constitutivo de seu Reino e fonte de vida eterna.

Pode-se dizer que do ponto de vista da Revelação cristã e da Igreja, na sua concepção genuína de comunidade histórica e de expressão da comunhão no Espírito, o diálogo é o símbolo da universalidade da salvação, que foi, não por acaso, o principal tema do Concílio Vaticano II<sup>16</sup>. O desígnio universal de salvação, apropriado ao Pai, a realização efetiva na história, em continuidade com o ato humano de Jesus, Filho de Deus encarnado, e o dom do Espírito, que atua no íntimo do coração de todos os humanos, são as bases teológicas em que se funda o diálogo para os cristãos, ou, em outros termos, os fundamentos que os cristãos encontramos na nossa própria tradição religiosa para promover o diálogo universal com todos os humanos sob todas as suas formas, desde o diálogo do serviço e do amor sem limites, até mesmo de nossos inimigos, até as formas mais sofisticadas do diálogo inter-religioso.

<sup>15</sup> MARIOTTI, H. op. cit., p. 15.

<sup>16</sup> Cf. CATÃO, Bernardo (Francisco). *A Igreja sem fronteiras*. São Paulo: Duas Cidades, 1965.

## A IGREJA E O DIÁLOGO RELIGIOSO

Foi o que Paulo VI tentou na sua primeira Encíclica, *Ecclesiam suam* (ES), de 6 de agosto de 1964, "sobre os caminhos da Igreja", como diz o título<sup>17</sup>. Depois de mostrar, na primeira parte, a importância da consciência e a urgência da renovação, a Encíclica expõe a doutrina do diálogo, que chega a considerar como sendo a natureza mesma da Igreja (ES, nº 38). A Igreja, num certo sentido, podemos dizer, estendendo o pensamento do papa, é diálogo, construção paciente e progressiva de um laço de comunhão entre pessoas ou grupos com diferentes maneiras de ser, de pensar e de agir, para alcançar entre todos um nível de mútua compreensão e de aproximação pessoal e institucional cada vez mais profundo. Diálogo que constitui e constrói a Igreja, ao mesmo tempo, que a situa no mundo de maneira autêntica, em relação a todos os humanos.

Concepção nova, ou melhor, *aggiornamento*, "renovação atualizadora" da concepção neotestamentária e antiga da Igreja, em contraste com uma idéia da Igreja como sociedade prioritariamente religiosa, jurídica ou até mesmo cultural e política que vinha prevalecendo, sob diversas formas, desde a Idade Média. É ilustrativo observar a resistência que encontra a eclesiologia da *Ecclesiam suam*, apesar de corresponder perfeitamente ao que trouxe de novidade o Vaticano II. Ela foi citada três vezes na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, promulgada em 7 de dezembro de 1965, quando trata do ateísmo (nº 21), da comunidade humana (nº 23) e do posicionamento atual da Igreja face ao mundo (nº 40), mas aparece raramente nos documentos posteriores da Igreja. É significativo que dela não se faça menção no famoso *Enchiridion Symbolorum* (Denzinger), até pelo menos a 38ª edição, de 1999, nem no *Catecismo da Igreja Católica*. Será que a eclesiologia do diálogo continua mais ou menos ignorada pela administração eclesiástica e periférica em relação à Igreja Católica?

<sup>17</sup> Citamos a edição portuguesa de São Paulo: Paulinas, 1964, reproduzida em 1997. (Col. A voz do Papa, nº 28).

No entanto, a idéia de Paulo VI é clara. Escrevendo durante o Concílio, entre o segundo e o terceiro período conciliar, quando não se havia ainda promulgado o grande documento eclesiológico — a *Lumen gentium*, Constituição Dogmática sobre a Igreja data de 21 de novembro de 1964 —, o papa declara não querer transmitir diretamente nenhum ensinamento sobre o que ainda estava em discussão no Concílio. Resolveu então, nessa sua primeira Encíclica, “abrir o seu coração, como diz, para tornar a assembléia conciliar participante de seus pensamentos de pastor”. A Igreja é a continuidade na história do mistério da comunicação de Deus com os humanos, efetivada por intermédio de Jesus e sustentada pelo Espírito. Prima, portanto, na Igreja, uma realidade de ordem espiritual, vivida em nossa consciência, psicológica e ética. A realidade histórica está sempre muito aquém desse ideal, não restam dúvidas, donde resulta a constante necessidade de renovação e de atualização. O Concílio foi convocado com esse objetivo. Qual então o caminho que deve seguir a Igreja?

As possibilidades são diversas, expõe Paulo VI:

As relações entre a Igreja e o mundo podem assumir muitos e diversos aspectos. Teoricamente seria possível à Igreja propor-se a redução ao mínimo de tais relações, procurando isolar-se do contato com a sociedade profana; como poderia também propor-se assinalar os males que nela venha a encontrar, anatematizando-os e pregando cruzadas contra eles. E poderia, ao contrário, aproximar-se da sociedade profana até conseguir influxo preponderante ou domínio teocrático. Outras atitudes podem-se imaginar ainda (*ES*, nº 45).

De fato, historicamente, essas três atitudes não só se praticaram no passado, como representam hoje maneiras diversas de entender a relação da Igreja com o mundo: fuga do mundo, que se consubstanciou na vida monástica e se prolonga nas inúmeras formas de vida religiosa ou consagrada; denúncia profética dos erros e injustiças inerentes à sociedade; finalmente, disposição a atuar na sociedade em vista de fazer do Evangelho um elemento de transformação político-social. São os diversos “modelos” de Igreja, como hoje se diz. A opinião de Paulo VI é de que, dada a natureza espiritual profunda da Igreja, todas essas formas são relativas, podendo a ação da Igreja se encarnar

em cada uma delas, sucessiva ou simultaneamente, dependendo das circunstâncias históricas em que se insere. Nenhuma delas, porém, pode definir, como tal, a missão da Igreja, que não é pura fuga do mundo, pura denúncia profética ou puro instrumento de transformação social.

Mas o papa vai mais longe. Qual seria então a forma de ação da Igreja nos dias de hoje?

Parece-nos que a relação da Igreja com o mundo, sem excluir outras formas legítimas, se representa melhor pelo diálogo, embora não necessariamente com palavras, que tenham para os interlocutores o mesmo sentido. É necessário atender ao que é diverso nas mentalidades e nas circunstâncias de fato (...). Conceber essa relação como diálogo é o que hoje sugere (...) a maturidade do ser humano, tanto religioso como não-religioso, habituado pela educação profana a pensar, a falar e a manter com dignidade o diálogo (*ib.*).

Sem querer estudar em sua amplitude a sugestão de Paulo VI, convém assinalar que a atitude dialógica, decorrente da noção teológica espiritual da Igreja é definida como padrão atual da relação da Igreja com o mundo, e se torna o caminho por excelência do agir cristão. Caminho de autêntica sabedoria (*ES*, nº 48), que se adapta a cada situação humana, podendo ser descrito sob a imagem de quatro círculos concêntricos: diálogo baseado no que o ser humano é, nos seus direitos e no seu agir como ser humano, extensivo a toda a humanidade; diálogo que leva em conta a crença em Deus, abrangendo todas as religiões; diálogo que tem presente a vontade explícita de Jesus, de reunir todos os seus na unidade, próprio do ecumenismo cristão; diálogo, enfim, da unidade de fé e de amor, interior à própria Igreja, que Paulo VI antevê despida de qualquer autoritarismo, como uma comunidade no Espírito, fiel aos ensinamentos de Jesus e dócil ao seu Espírito, aberta ao mundo contemporâneo e sustento da liberdade dos fiéis (cf. *ES*, nº 64). Nesse sentido pôde escrever: “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive, porque é palavra, mensagem e diálogo” (*ES*, nº 38).

Em termos técnicos, exprimindo a intuição profunda de Paulo VI, diríamos que o diálogo, tendo-se tornado, nos dias de hoje, com a evolução da cultura, a forma humanista madura de viver, pessoal e socialmente, aparece

também como a forma de ser Igreja no terceiro milênio, poderíamos dizer, cedendo ao slogan corrente. É também a forma de nos relacionarmos entre cristãos, uns com os outros, entre crentes de todas as tradições religiosas, finalmente, entre todos os humanos, em vista da perfeição da humanidade, a que denominamos paz.

Nesse contexto, a originalidade do diálogo cristão, que transcende os paradoxos acima apontados do diálogo religioso, é o fato de que, para os cristãos, o relacionamento dos humanos com Deus, a que denominamos salvação, muito mais do que um relacionamento devido ao Criador e Senhor do Universo, que nasce da percepção da transcendência e se assemelha a qualquer outro relacionamento religioso, no sentido específico do termo, é um relacionamento com todos os humanos, que nasce da iniciativa de Deus de se comunicar a todos, por meio do Filho, no Espírito Santo. O diálogo é a expressão humana de todo relacionamento verdadeiramente interpessoal, por isso, do ponto de vista cristão, é o caminho e a vivência antecipada da paz. Parafraseando santo Agostinho, no início das *Confissões*, poderíamos dizer que fomos feitos para o diálogo e o nosso coração estará inquieto enquanto não entrarmos em diálogo com Deus e com todos os humanos!

### DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E ECUMENISMO

Fundamentar o diálogo inter-religioso na natureza espiritual *sui generis* da Igreja, como fez Paulo VI na *Ecclesiam suam*, antecipando-se ao movimento que hoje se impõe, não somente a todos os cristãos, mas a todos os humanos que buscam a paz, a começar pelos que acreditam em Deus e praticam as muitas e diversas formas de religião, é redefinir, de certo modo, a relação dos cristãos entre si, que se beneficiou desde os inícios do século passado, do que se denominou a seu tempo, o ecumenismo.

Historicamente, no início do século XX, o termo ecumenismo foi empregado para designar o esforço que devem fazer as Igrejas cristãs para cessar, entre elas, as hostilidades herdadas do passado e perseguirem em todos os níveis de suas preocupações e atividades, o objetivo da unidade entre todos os

discípulos de Jesus, indiscutivelmente visada pelo Mestre. Durante várias décadas a Igreja Católica rejeitou o movimento ecumênico. Alegava, entre outras coisas, que não podia admitir, teologicamente, o fato da divisão da Igreja. Fundada una, e divinamente sustentada através da história, a Igreja existia na sua unidade e se identificava com a Igreja Católica. Todo ecumenismo se reduzia, então, à volta dos irmãos separados ao seio da Santa Igreja una, católica e apostólica, presidida pelo sucessor de Pedro, vigário de Cristo na terra.

Coube ao padre Yves Congar, na década de 1930, elaborar a teologia do que chamou o “ecumenismo católico”<sup>18</sup>, desvinculando a unidade da uniformidade ritual, doutrinária, ética e institucional, apontando-a como um dom espiritual a ser obtido pelos cristãos de todos os naipes, sobretudo pela oração, dada a situação objetivamente não querida por Deus, em que se achavam as diferentes comunidades cristãs. Pouco a pouco, apesar das muitas desconfianças que perduraram durante cerca de duas décadas<sup>19</sup>, a Igreja Católica se rendeu à evidência de que devia se posicionar positivamente em face do fato histórico inegável da divisão existente entre os cristãos, e aderir ao movimento em favor da unidade, trazendo para o ecumenismo a contribuição de sua própria visão de Igreja, profundamente renovada, é verdade.

O Vaticano II foi, como sabemos, o grande artífice dessa mudança da Igreja Católica em relação ao ecumenismo. Foram dados passos da maior importância em vista da unidade, sobretudo pela aproximação bilateral entre Igrejas, que se dispuseram oficialmente a flexibilizar suas formas de viver e de exprimir a fidelidade ao Evangelho e a docilidade ao Espírito, levando em consideração as outras expressões eclesiais. A problemática ecumênica não pode ser descurada. Tem uma especificidade própria, dada a originalidade da Igreja, a que nos referimos acima, e os cristãos, apesar do clima de mútuo respeito, de compreensão e de colaboração que reina de forma cada vez mais ampla entre nós, ainda estamos longe de viver eclesialmente, em plenitude, a

<sup>18</sup> Cf. CONGAR, Yves. *Chrétiens désunis: principes d'un oecuménisme catholique*. Paris: Cerf, 1937.

<sup>19</sup> Cf. o testemunho pessoal do mesmo Cardeal Congar em CONGAR, Yves. *Journal d'un théologien (1946-1956)*. Edité et présentée par Étienne Fouilloux. Paris: Cerf, 2000.

unidade querida por Deus, pela qual orou Jesus na última ceia e que constitui indiscutivelmente a expressão primordial do dom do Espírito, pois todos confessamos que a Santa Igreja é verdadeiramente una.

No entanto, a importância histórica que assumiu nos dias de hoje o diálogo inter-religioso, parece colocar um problema para o ecumenismo, na medida em que a aproximação entre as religiões, tendo por fundamento imediato e historicamente reconhecido a unidade da humanidade em vista da paz, parece relegar para segundo plano a natureza espiritual da Igreja, em que se baseia o ecumenismo. Tem-se às vezes a impressão de que os cristãos de um modo geral, e até mesmo um certo número de teólogos, empenhados na urgência, na abrangência e na atualidade do diálogo inter-religioso universal, especialmente em virtude do laço que tem com a paz e a aproximação histórica entre os povos e as culturas, parecem desconhecer a originalidade da Igreja, sacramento universal da salvação, sinal e sacramento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano. A unidade entre os cristãos, no entanto, é o fermento indispensável da paz entre os povos e a base na qual se fundamenta o diálogo inter-religioso. A fé cristã ensina que se Deus não construir a casa, trabalham em vão os que a pretendem edificar. Fora de Jesus Cristo não há salvação para o mundo, como não há verdadeira paz senão no Espírito Santo.

Para os cristãos, o grande desafio do diálogo inter-religioso é que ele pressupõe o ecumenismo, senão nos seus pródromos históricos, pelo menos na sua consistência profunda e na sua significação escatológica. Não podemos nos descuidar de trabalhar humildemente na consolidação da unidade da Igreja se queremos, como cristãos, participar de maneira autêntica no diálogo com as outras religiões.

<sup>20</sup> Observe-se que uma verdadeira renovação atualizadora da Igreja, seu *aggiornamento*, supõe a percepção de que a ação da Igreja vai além da pastoral, é verdadeiramente evangelizadora. Seria desconhecer a amplitude do Novo Testamento limitá-la à metáfora do pastoreio, negligenciando as metáforas da agricultura e da pesca, que carac-

## CONCLUSÃO

O diálogo dá forma à Igreja e caracteriza sua ação no mundo. Define o modo de ser e de agir da Igreja, para consigo mesma e para com os outros. Envolve o ecumenismo, na busca da efetiva unidade da Igreja, e preside à sua atuação no mundo, como testemunha e instrumento de salvação. Pergunta-se, então, por que é uma forma de ação tão mal praticada pelos cristãos, especialmente pelos que estão inseridos na estrutura administrativa da Igreja? As comunidades cristãs parecem organizar suas “pastorais”<sup>20</sup>, como se diz, em torno das outras formas de ser e de agir catalogadas por Paulo VI — a fuga do mundo, a denúncia profética e o esforço pela transformação da sociedade — considerando o ecumenismo e o diálogo inter-religioso quando muito, como uma atividade periférica, quando deveria ser considerado uma característica transversal, afetando todas as ações da comunidade cristã.

A resposta a esse desafio exige um exame crítico cuidadoso de toda a tradição cristã. No entanto, do ponto de vista teológico, há um veio que precisaria ser mais bem explorado: não é a Igreja que dita sua forma de ser e de agir no mundo, mas a história, a cultura. Na abertura do Concílio do Vaticano II, João XXIII lembrava que “a história é mestra da vida”<sup>21</sup>. Isso porque, a graça, que aperfeiçoa a natureza, nos faz mergulhar no oceano infinito do Espírito, mas nos leva onde não sabemos. De fato, vivendo no mundo, devemos sempre nos deixar guiar pela realidade do que somos nós mesmos e das circunstâncias em que vivemos. Seria tentar a Deus pensar e agir como se a Igreja conhecesse os rumos da história ou o cristianismo pudesse ser definido em função de um ideal histórico ou de uma utopia. É a história que mostra à Igreja as circunstâncias em que deve viver como Igreja e dar testemunho da salvação de Deus, presente e atuante em todos os

terizam melhor do que o pastoreio, a ação da Igreja no mundo, a começar pelo ecumenismo e pelo diálogo inter-religioso. Cf. nesse sentido, o sugestivo retiro da Conferência Episcopal Canadense pregado por GIRARD, Marc. *A missão da Igreja na aurora do novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 2000.

<sup>21</sup> Discurso de abertura do Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, de 11.10.1962, em VATICANO II, mensagens discursos e documento. São Paulo: Paulinas, 1998.

tempos e culturas. O diálogo é hoje como que o grande sinal dos tempos. Tudo que a Igreja pode fazer pelo mundo é ser fiel a Jesus e ao seu Espírito, buscando, junto aos humanos, na humildade do diálogo, os caminhos da paz, como sacramento universal da salvação.

Mas os cristãos devem ter consciência de que o diálogo é uma forma que deve inspirar sua vida e ação da Igreja em todos os níveis, como sugere a imagem dos círculos concêntricos de Paulo VI. Em cada um deles, porém, o diálogo obedece a determinadas exigências particulares, revestindo-se de um perfil próprio. O diálogo no seio da Igreja, por exemplo, pressupõe a fidelidade à tradição católica, quer em matéria de liturgia, como de doutrina, exigências morais e institucionais. É um diálogo que privilegia a autoridade dos bispos em torno do papa e se faz no clima de uma total docilidade ao Espírito presente na Igreja. Podemos dizer que é um diálogo eclesial.

O diálogo com os cristãos não inteiramente reunidos na Igreja Católica baseia-se, para usar a terminologia do Decreto sobre o Ecumenismo, do Vaticano II, a *Unitatis redintegratio*, nos elementos de Igreja comuns às diversas Igrejas ou denominações cristãs. Como, justamente, essas Igrejas são diversas, há uma diversificação conseqüente do diálogo, o que explica a importância da bilateralidade, em que cada Igreja é considerada no contexto de sua própria tradição, oferecendo-se mutuamente a oportunidade de se integrarem as riquezas espirituais herdadas pela sua parceira. Diria que, nesse caso, o diálogo é um diálogo propriamente cristão: entre cristãos, para a superação das diferenças e para a integração progressiva dos elementos de Igreja veiculados por cada uma das tradições cristãs.

O diálogo com as tradições religiosas não cristãs, embora fundado na unidade da humanidade, unidade de origem (criação) e de vocação à comunhão com Deus, está diretamente baseado na universalidade da salvação, na medida em que entendemos por religião as múltiplas expressões do desejo de Deus inscrito no coração de todos os humanos. É o que chamamos, no sentido restrito, de diálogo religioso, ou inter-religioso. É o diálogo da salvação, se quisermos, pois é a busca do sentido da vida e a percepção da vocação espiritual do ser humano, que o sustenta, o que, na maioria das tradições religiosas, recebe o nome de salvação.

Mas se pode falar ainda de um diálogo aberto a todos os humanos que buscam a paz, independentemente de qualquer religião ou reconhecimento de Deus, às vezes, mesmo, pelo caminho da rejeição à religião e por uma atitude positivista, materialista ou laica diante da vida, que assume a negação de Deus ou, pelo menos, uma atitude de total agnosticismo ou indiferença religiosa. É um diálogo propriamente humanista, que procura superar os aspectos individualistas, antropocêntricos e competitivos do mundo em que vivemos, tendo consciência de que os humanos, se não se aceitarem uns aos outros nas suas diferenças, jamais construiremos um mundo de paz.

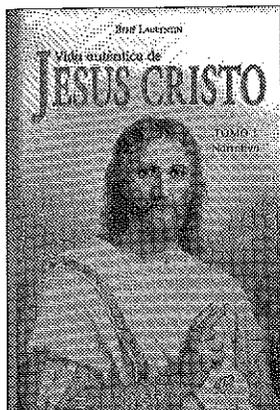
Os cristãos somos chamados, pelo que há de mais profundo em nossa tradição religiosa, pelo exemplo e pela doutrina do próprio Jesus, a sermos mulheres e homens do diálogo: do diálogo eclesial, do diálogo cristão, do diálogo da salvação e do diálogo humanista, pois, longe de se excluírem, todas essas formas de diálogo se reclamam, como instrumentos complementares da realização final do desígnio de Deus, manifestado em Jesus e consumado no dom do Espírito a toda a humanidade.

São Paulo, 24 de janeiro de 2002.  
Dia da Oração Universal pela Paz em Assis.

Francisco Catão é doutor em Teologia. Leciona no Instituto Pio XI.

## Vida autêntica de JESUS CRISTO

Tomo I: Narrativa



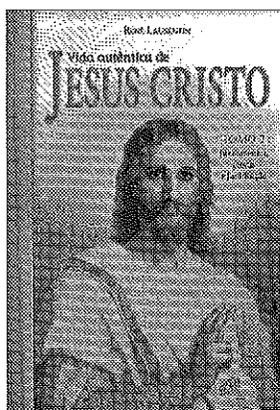
Contém uma narrativa contínua, em ordem cronológica, esclarecida passo a passo pelos dados arqueológicos, topográficos, sociais, culturais, políticos e também teológicos, que dão precisão ao corpo do texto com uma iluminação interior que faz penetrar a intimidade do Deus feito homem.

O autor francês, René Laurentin, exegeta, historiador e jornalista, diz: "Jesus é uma das maiores figuras da humanidade. Ele mudou a face do mundo. Entregue à morte e rejeitado século após século, ainda inquieta a consciência cultural das pessoas. Atrai e amedronta. Pois as pessoas desejam, ao mesmo tempo, conhecê-lo e

livrar-se dele. Isso explica o sucesso de tantos *best-sellers* que reduzem ou caricaturam Jesus. Elas lucram com as duas vertentes dessa inquietude latente: 'dão a conhecer' (!) Jesus... e nos livram dele. Eterno problema há dois mil anos. É inútil polemizar. Isso só aumenta a publicidade delas. Trata-se menos de defender Jesus que de manifestá-lo. Trata-se menos de *demonstrá-lo* que de *mostrá-lo*".

## Vida autêntica de JESUS CRISTO

Tomo II: Fundamentos, provas e justificação



Neste segundo volume o autor procura esclarecer os questionamentos do leitor, especificando-lhe as razões, a certeza ou a probabilidade razoável das opções. Como ele diz, era necessário justificar-lhe as razões quanto ao essencial, mas também os limites, já que a história deve permanecer consciente de sua relatividade, inerente à duração e mesmo à condição humana: isto não extingue o absoluto, mas nos convida a concebê-lo em *relação* ao Criador.

Num tempo em que tudo concorre para fazer-nos perder nossos pontos de referência, muitos espíritos objetivos e cristãos desejam encontrar os fundamentos sobre os

quais repousa a incontornável verdade de Jesus, inteira e sempre viva, apesar dos ataques de dois milênios, o autor nos presenteia com um livro que deveria estar em todas as bibliotecas.

## "SAGRAÇÃO" OU "ORDENAÇÃO" EPISCOPAL?

Pe. Dr. Gregório Lutz

Uma discussão que não é nova esquentou os ânimos dos professores da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção em São Paulo, quando no início deste ano chegaram em suas mãos os convites para a "sagração episcopal" de dois de seus colegas.

### 1. POR QUE "SAGRAÇÃO"?

Quem defende os termos "sagração episcopal, bispo sagrante" e "bispos consagrantes" se refere ao Código de Direito Canônico de 1983, particularmente aos cânones 1012-1014, nos quais se fala do "bispo consagrado", de "consagrar alguém como bispo", de "principal bispo consagrante", da "consagração episcopal" e dos "bispos consagrantes".

Esses cânones constam no capítulo "Da celebração e do ministério da ordenação" (cânones 1010-1023). No cânon 1009 se constata que "as ordens são o episcopado, o presbiterato e o diaconato". Nos cânones 1010-1012 se fala simplesmente em "ordenação, ordenações" ou "sagrada ordenação", sempre se referindo aos três graus do sacramento da ordem e, portanto, incluindo a "ordenação episcopal". No cânon 1022 encontramos a expressão "bispo ordenante" e no cânon 835 § 2 "presbíteros consagrados". Como se vê, o Código nem sempre é coerente na sua terminologia.

Os defensores de "sagração" referem-se também a documentos do Concílio do Vaticano II, p. ex., aos números 21 e 22 da Constituição sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, na qual de fato se fala em "sagração episcopal". Além disso, alegam que o núcleo da celebração da ordenação é, ao lado da imposição das mãos, a "oração consecratória".

## 2. POR QUE "ORDENAÇÃO"?

Quem está a favor do termo "ordenação" argumenta a partir dos livros litúrgicos e de documentos do magistério que tratam da liturgia das ordenações. O atual Pontifical Romano, elaborado por ordem do Concílio Vaticano II e publicado em 1968, fala tanto em "ordenação" episcopal como em "ordenação de presbíteros e diáconos", em "bispo ordenante principal" e "bispos ordenantes". Essa, aliás, é a terminologia que o Papa Paulo VI introduziu através da sua Constituição Apostólica *Pontificalis Romani* de 18 de junho de 1968, pela qual aprovou *O novo rito para ordenação de diácono, presbítero e bispo*. Quando Paulo VI se refere nesse texto a documentos anteriores que usam o termo "sagração" ou derivados, ele não muda essa terminologia. Mas quando ele fala do rito restaurado, ele usa só o termo "ordenação do bispo"<sup>1</sup>.

Para apreciarmos a importância dessa mudança de terminologia por Paulo VI, convém lembrar que o papa se refere à Constituição Apostólica *Sacramentum Ordinis* de Pio XII, de 30 de novembro de 1947, que estabelece que a matéria e a forma dos três graus do sacramento da ordem são a imposição das mãos e as palavras da oração consecratória que determinam a aplicação dessa matéria, para pôr fim às dúvidas dos séculos passados com respeito à matéria do sacramento da ordem e particularmente ao caráter sacramental da ordenação de um bispo. De fato, nos séculos passados o termo "sagração episcopal", usado também no Pontifical Romano de Clemente VIII, publicado em 1586 e em vigor até a sua substituição pelo Pontifical de Paulo VI, insinuava que o bispo não é ordenado sacramentalmente como o é um diácono ou presbítero.

Aliás, os antigos sacramentários, por exemplo, o Veronense, o Gelasiano e o Gregoriano, falavam indiferentemente de "benedictio, ordiantio" ou "consecratio" nos seus títulos, usando em seguida sempre a palavra "consecratio" para apresentar o rito essencial de cada uma das ordens<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sobre a importância desta mudança de terminologia, veja MARTIMOT, A.G. *A Igreja em oração*, v. 3. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 152s.

<sup>2</sup> Cf. *ibidem*.

Todavia, a terminologia que deveria expressar sem ambigüidade essa fé e teologia, até hoje não é, nem de longe, de uso comum na Igreja.

É compreensível que os documentos do Concílio Vaticano II ainda não tenham usado de maneira coerente o novo e antiqüíssimo vocabulário para as três ordenações, porque o Pontifical de Clemente VIII estava em uso.

Os autores do Código de Direito Canônico, no entanto, deveriam tê-lo usado. Mas a falta de precisão na terminologia se nota no Código, quando ele trata da liturgia, não somente com respeito à ordenação episcopal, que acima já constatamos<sup>3</sup>.

O Catecismo da Igreja Católica, por sua vez, tem o título "A ordenação episcopal" e fala também, quando não está citando a Constituição *Lumen Gentium*, só de "ordenação de um bispo" (n. 1559).

## 3. E O TERMO "CONSAGRAÇÃO"?

Não levando em consideração a terminologia usada pelo novo Pontifical, alega-se ainda em favor de "sagração" que se fala geralmente em "bispo sagrante" e "bispos consagrantes" e, além disso, em "oração consecratória". Na realidade, o Pontifical atual não usa esses termos. Ele fala, como já foi mencionado, de "bispo ordenante principal", "bispos ordenantes" e de "prece ordenação".

<sup>3</sup> Dos numerosos textos do Código que mostram tal falta de precisão, apenas um exemplo: No fim do § 1 do cânon 834, que cita o n. 7 da Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Sagrada Liturgia, a palavra "culto" significa a vertente ascendente da ação litúrgica; mas logo em seguida, no início do § 2 do mesmo cânon, "culto" significa a ação litúrgica inteira, com suas duas vertentes, a descendente e a ascendente. Ao redigir esse § 2, os autores do Código certamente não estavam conscientes da distinção - que se faz desde o Movimento litúrgico e que foi sancionada pelo Concílio Vaticano II - entre essas duas vertentes da liturgia (cf. SC 5). No entender do Vaticano II, também o título do livro IX do Código não é exato, pois, "munus de santificar" diz só pela metade o que é a liturgia.

Podemos observar, nesse contexto, que também em outros ritos não se usa mais o termo “consagração”, como era costume. Agora se diz “dedicação de altar” e “benção de cálice e patena”. Fala-se ainda, sim, da “consagração das virgens”, da “consagração do pão e do vinho” na missa e da “consagração do crisma” dentro do rito da “benção do óleo dos catecúmenos e dos enfermos e confecção do crisma”. O ritual do batismo de crianças evita a expressão “consagração a Nossa Senhora”, e fala de “um ato de devoção a Maria, confiando à sua proteção a vida e a fé das crianças”.

Conceitos e vocabulários são menos importantes do que a fé e a verdade que querem expressar. Mas eles ajudam não somente para expressar o que sabemos e cremos, mas também para termos uma fé e um saber claros para nós nos inteirarmos mais facilmente da verdade e para podermos também anunciar nossa fé sem dificuldades, numa linguagem compreensível e sem ambigüidades.

Pe. Gregório Lutz CSSp é Doutor em Teologia. Leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

## BRIGA ENTRE PROFETAS (Nm 12)

Dr. Matthias Grenzer

Desde o início da história do êxodo, podem ser observados protestos severos contra Moisés. A pergunta de um *hebreu*, após ter sido criticado por Moisés, dá início à lista de protestos: *Quem te colocou como chefe e juiz sobre nós?* (Ex 2,14)<sup>1</sup>. A dramática resposta do faraó às reivindicações de Moisés e Aarão, aumentando as exigências de trabalho para os hebreus, faz *os guardas dos filhos de Israel* enfrentarem seus líderes: *Que Iahweh olhe sobre vós e julgue: vós nos tornastes odiosos diante do faraó e dos seus servidores, e lhes pusestes na mão a espada para nos matar* (Ex 5,21). Logo após a saída do Egito, perseguidos pelos egípcios e parados pelo Mar dos Juncos, *os israelitas* formulam, novamente, seu protesto contra Moisés: *Foi por não haver sepulturas no Egito que nos trouxeste para morrermos no deserto? Que vantagem nos deste tirando-nos do Egito? Não te falávamos assim no Egito: Deixa-nos em paz servir aos egípcios? Era melhor servir como escravos aos egípcios do que morrer no deserto* (Ex 14,11-12)<sup>2</sup>.

A história contada em Nm 12 dá continuação aos protestos contra Moisés, fazendo parte de um ciclo de narrativas de resmungo ou murmúrio, que se encontra nas *tradições do deserto* (cf. Ex 15,22-25d; 16; 17,1-7<sup>3</sup>; Nm 11,1-3.4-35; 12; 13-14; 16; 17,6-28; 20,1-13; 21,4-9)<sup>4</sup>. Esses textos seguem um

<sup>1</sup> Cf. minha interpretação do texto em: GRENZER, Matthias. Decidido a defender o oprimido (Ex 2,11-15a). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 35, p. 129-139, 2001.

<sup>2</sup> De um certo modo, poder-se-ia lembrar também a decisão do *povo* e Aarão no Sinai, em abandonar rapidamente Moisés, visto que o líder estava demorando a descer a montanha: *pois quanto a esse Moisés, o homem que nos fez sair da terra do Egito, não sabemos o que aconteceu* (Ex 32,1).

<sup>3</sup> Cf. GRENZER, Matthias. Sede em Massa e Meriba (Ex 17,1-7). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 33, p. 123-134, 2000.

<sup>4</sup> O *deserto* é a segunda etapa no projeto triplo do êxodo. Ocupa o lugar central entre a *saída* do povo oprimido *do Egito* (Ex 13,17-15,21) e a *chegada à terra prometida* (cf. a primeira conquista de umas terras, em Nm 21,21-31).

modelo padrão de narrativa. Seu objetivo é apresentar protestos e revoltas do povo ou de pessoas concretas, que têm seu ponto de partida na experiência da miséria e/ou na dificuldade de aceitar a liderança de Moisés<sup>5</sup>.

Prefigurando o eterno processo de aprendizagem e formação de uma sociedade alternativa, por parte dos que acabam de sair da escravidão, o período no deserto pode ser dividido em três etapas: a travessia do *Mar dos Juncos ao monte Sinai* (Ex 15,22-19,2); a *estadia no Sinai*, onde é celebrada a aliança entre Iahweh e o povo dos libertados, a qual se concretiza num projeto jurídico (Ex 19,3-Nm 10,10); e a *travessia do Sinai à terra prometida* (Nm 11,11-21,20). As narrativas de resmungo inserem-se nas duas partes da travessia do deserto. O *Sinai* funciona como um divisor de águas. Será interessante observar como o projeto religioso-jurídico de Israel, selado no Sinai, influencia a experiência da miséria e a questão da liderança, problemas integrantes de todo projeto de libertação.

#### 1. TRADUÇÃO LITERAL DO TEXTO HEBRAICO DE Nm 12,1-16

- 1a *E falou Miriam - junto a Aarão - contra Moisés por causa da mulher cuchita*  
1b *que havia tomado.*  
1c *Pois ele havia tomado uma mulher cuchita.*  
2a *Disseram:*  
2b *“Será que Iahweh falou, contudo, somente a Moisés?”*  
2c *Porventura, não falou também a nós?”*  
2d *E Iahweh ouviu isso.*  
3a *O homem Moisés, porém, era humilde, mais do que qualquer ser humano*  
3b *que havia sobre a face da terra.*  
4a *Logo, Iahweh disse a Moisés, a Aarão e a Miriam:*  
4b *“Sai vós três para a tenda do encontro”.*

<sup>5</sup> Cf. as explicações sobre as características comuns e as variações nas narrativas de murmúrio em: SCHAT, Aaron. *Mose und Israel im Konflikt: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990. p. 47-51. (Orbis biblicus et orientalis, 98).

- 4c *E todos os três saíram.*  
5a *Iahweh desceu numa coluna de nuvem*  
5b *e postou-se à entrada da tenda.*  
5c *Chamou a Aarão e Miriam*  
5d *e os dois saíram.*  
6a *Ele disse:*  
6b *“Ouvi, pois, minhas falas:*  
6c *Se há entre vós um profeta de Iahweh,*  
6d *em uma visão me faço conhecer a ele,*  
6e *em um sonho lhe falo.*  
7a *Não é assim meu servo Moisés:*  
7b *em toda a minha casa, é ele quem se mostra firme.*  
8a *Face a face<sup>6</sup> lhe falo,*  
8b *como quem deixa ver, sem enigmas.*  
8c *Ele olha atentamente o semblante de Iahweh.*  
8d *Por que não temestes falar contra meu servo, contra Moisés?”*  
9a *Inflamou-se a ira de Iahweh contra eles.*  
9b *E ele retirou-se.*  
10a *Quando a Nuvem se afastou da Tenda,*  
10b *eis que Miriam ficou doente da pele, (branca)<sup>7</sup> como a neve.*  
10c *Assim que Aarão se voltou para Miriam,*  
10d *eis que ela estava doente da pele.*  
11a *E Aarão disse a Moisés:*  
11b *“Por favor, meu senhor, que o pecado não seja colocado sobre nós,*  
11c *posto que mostramo-nos tolos*  
11d *e que pecamos.*  
12a *Que ela não seja como algo morto*  
12b *que, ao seu sair do ventre de sua mãe, já tem a metade de sua carne consumida”.*

<sup>6</sup> No texto hebraico, no lugar de *face a face*, encontra-se a expressão *boca a boca*.

<sup>7</sup> As palavras entre parênteses não se encontram no texto hebraico.

- 13a Então Moisés gritou a Iahweh:  
 13b "Ó Deus, cura-a, por favor!"  
 14a Iahweh disse a Moisés:  
 14b "Se o pai dela cuspiresse no seu rosto,  
 14c ela não se sentiria envergonhada por sete dias?  
 14d Seja ela confinada, por sete dias, fora do acampamento,  
 14e e, depois, ela se junte (novamente)".  
 15a Assim Miriam ficou confinada fora do acampamento durante sete dias,  
 15b e o povo não partiu até Miriam se juntar.  
 16a Só depois o povo partiu de Haserot  
 16b e acampou no deserto de Farã.

## 2. A IMPORTÂNCIA DAS FALAS

A narrativa de Nm 12 inicia com o verbo *falar*. Trata-se de uma palavra-chave no texto, pois ela é repetida sete vezes. As repetições, acima de tudo, parecem obedecer ao esquema de uma disposição concêntrica. No sentido de *falar contra*, o termo marca o início (v 1a) e o fim (v 8d) da série de usos, formando uma moldura exterior. Quando a raiz aparece pela segunda e terceira vezes (v 2b.c), o verbo *falou a* é repetido na mesma forma. Isso vale também para a quinta e sexta presenças da raiz: observe-se *lhe falo* em v 6e.8a. Os dois paralelismos criam um tipo de inclusão interior e ajudam a destacar a raiz *falar*, em forma de substantivo, no centro das sete colocações: confirma *minhas falas* em v 6b. Chama ainda atenção o fato de que as cinco presenças da raiz *falar*, no interior da estrutura, referem-se à *fala de Deus*, ao contrário do primeiro e do último uso, quando estão em jogo *as falas de Miriam e Aarão*<sup>8</sup>.

A colocação artística das palavras confere ao texto sua beleza literária. Ao mesmo tempo, o autor concentra, através de seu trabalho poético, a reflexão

<sup>8</sup> No texto hebraico, a colocação da raiz *falar* revela ainda maior sutileza, pois as seis expressões de *falar contra* e *falar a* (*falar-lhe = falar a ele*) são idênticas [דבר ב].

de seus leitores em determinados assuntos. O que é repetido, torna-se importante. No início de Nm 12, é o assunto das *falas*. O leitor deve questionar-se em vista do projeto do êxodo: quais as falas importantes? E quais as falas contra-produtivas? Não se trata de querer calar alguém. Há narrativas de resmungos legítimos e necessários, nas quais Deus simplesmente desfaz a miséria, sem que os revoltosos sejam punidos. O direito a criticar e protestar é até fruto da nova liberdade proporcionada pelo êxodo. Mas quais as falas que desaceleram o projeto de Deus? E a quem Iahweh manifesta sua vontade de um modo mais claro, uma vez que o projeto de libertação depende fundamentalmente das *falas dele* (v 6b)? As narrativas de resmungo tornam-se, em vista dessas perguntas, uma resposta importante.

## 3. A CO-RESPONSABILIDADE DE AARÃO

É Miriam quem levanta, por primeiro, a voz: *junto a Aarão, ela falou contra Moisés* (v 1a). O verbo *falou* encontra-se, no texto hebraico, na terceira pessoa do singular no feminino e refere-se, primeiramente, a Miriam<sup>9</sup>. Todavia, isso não livra Aarão de sua co-responsabilidade. O texto de Nm 12 parece até guardar uma crítica sutil ao pensamento machista que prefere atribuir a origem da culpa às mulheres. Deus procura os dois, *chamando a Aarão e Miriam* (v 5c). A pergunta intimidadora de Deus tem o verbo, desta vez, no plural do masculino: *Por que não temestes (os dois!) falar contra meu servo, contra Moisés* (v 8d)? Mais tarde, Aarão mesmo confessa sua colaboração: *Mostramo-nos tolos e pecamos* (v 11c.d). Contudo, já v 1a afirma que *Aarão estava junto*, o que fica também claro com a mudança de número no verbo em v 2a: agora é dito que os dois (!) *disseram*. Aarão forma, rapidamente, coro com a crítica de Miriam.

<sup>9</sup> Ao contrário do português, o verbo hebraico apresenta formas diferentes para o masculino e feminino na segunda e na terceira pessoa, tanto no singular como no plural.

Aarão está até consciente de que seria normal, se o pecado fosse colocado sobre os dois (v 11b). Na prática, somente *Miriam ficou doente da pele* (v 10b.d). Aarão não é atingido pela doença. No entanto, por causa da doença de Miriam e de seu confinamento fora do acampamento durante sete dias (v 14d.15a), todo o projeto do êxodo está impossibilitado de continuar. Enquanto *Miriam não se junta* novamente à comunidade, o povo não parte (v 15b). Desse modo, a narração realça que as conseqüências da culpa não alcançam nem somente Miriam e Aarão, mas toda a comunidade<sup>10</sup>.

#### 4. A LIDERANÇA DE MIRIAM

Miriam é uma figura marcante na história do êxodo. Anterior a Nm 12, ela está presente em duas narrativas. É bom recordar suas atuações, pois para compreender adequadamente um texto, pressupõe-se o conhecimento de seu contexto literário.

A primeira vez, Miriam aparece em Ex 2,1-10. Ela é apresentada como *irmã* mais velha do recém-nascido Moisés (v 4.7) e *moça* (v 8), porém, sem que fosse mencionado seu nome. Apenas as genealogias levam a identificar essa *irmã* de Moisés com Miriam. Conforme Nm 26,59, *o nome da mulher de Amram era Jocabed, filha de Levi, que nasceu no Egito. Ela deu a Amram os filhos Aarão, Moisés e Miriam, a irmã deles* (cf. também 1Cr 5,29).

Miriam observa discretamente a cestinha, na qual está seu irmão, a flutuar nas águas do rio Nilo. Quando vê que a filha do faraó, após ter aberto a cestinha, *sentiu pena do menino chorando* (Ex 2,6), aproveita o momento

<sup>10</sup> Confirma o mesmo pensamento crítico em Gn 3: não adianta Adão apontar para Eva, quando perguntado sobre a origem de sua vergonha (v 12). Também a ele foi dado o mandamento de Deus (v 17d), o qual queria protegê-lo ante à tentação de experimentar a diferença entre o bem e o mal. Uma vez não observada a sabedoria do mandamento de Deus, as dores da culpa atingem Eva, Adão e as futuras gerações (v 16-19). Conforme a teoria clássica das fontes, Gn 3 e Nm 12 teriam a mesma origem. Ambos os textos são atribuídos à fonte do "javista".

favorável. Aproxima-se com astúcia da filha do faraó, sem calcular os riscos para sua vida, e toma a palavra. "Modelo de discrição e esperteza, a irmã negocia, faz a mediação e lidera"<sup>11</sup>. Miriam junta as mulheres, a filha do faraó e a mãe do menino, numa aliança que favorece a vida. Todas elas desobedecem às ordens mortíferas do faraó. Portanto, quando Moisés pede, em Nm 12,13b, que *Deus cure* e salve Miriam, o que está em jogo é a vida de sua *irmã* que, no passado, tinha salvo a sua vida.

Outra vez, *Miriam* aparece em Ex 15,20-21, agora identificada por seu nome, como *profetiza* e *irmã de Aarão* (v 20a). Novamente assume papel de liderança. Conta-se que *todas as mulheres saíram atrás dela* (v 20b). Entre toques de *tamborins* e *danças*, Miriam toma novamente a palavra. O texto hebraico formula que *Miriam recitou para eles* (v 21a), isto é, para toda a comunidade, homens e mulheres<sup>12</sup>. Ela convida o povo dos libertados a imitar Moisés, declarando sua fé que atribui o milagre do êxodo ao Deus Libertador: *Cantai a Iahweh, porque atuou verdadeiramente com grandeza: cavalo e cavaleiro lançou ao mar* (v 21b-d). Com essa formulação, Miriam repete as palavras de seu irmão. O Cântico de Moisés (Ex 15,1-18) começa com essa mesma frase: *Cantarei a Iahweh, porque atuou realmente com grandeza: cavalo e cavaleiro lançou ao mar* (v 1c-e). Observando, porém, a forma diferente do verbo *cantar*, dá-se a seguinte impressão: é Miriam que converte a fé mosaica em fé comunitária. Junto às outras *mulheres*, ela transforma o milagre do êxodo em batuque e dança, impelindo os outros a uma multiplicação de vozes.

O conflito narrado em Nm 12 quer ser compreendido diante dessas experiências anteriores. Também Miriam foi enviada por Deus: para salvar seu irmãozinho Moisés, para que *todas as mulheres* se juntassem *atrás dela*,

<sup>11</sup> TRIBLE, Phyllis. Tirando Maria das sombras. In: BRENNER, Athalya (Org.). *De Êxodo a Deuterônimo a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção: A Bíblia: uma leitura de gênero).

<sup>12</sup> O sufixo pronominal da terceira pessoa do plural no masculino, acrescentado à preposição (*para eles*), não permite uma compreensão no sentido de afirmar que Miriam tivesse dirigido suas palavras somente às mulheres que a acompanharam.

para anunciar ao povo inteiro a fé no Deus Libertador. O livro do profeta Miquéias sublinha a participação de Míriam como líder no projeto do êxodo quando apresenta Iahweh com as seguintes palavras: *Eu te fiz subir da terra do Egito, da casa dos escravos te libertei. Enviei a tua frente Moisés, Aarão e Míriam* (6,4).

### 5. A CUCHITA E A FUNÇÃO PROFÉTICA DE MOISÉS

A primeira reprovação de Moisés refere-se à sua *mulher cuchita* (v 1b.c). Não se sabe se a crítica de *Míriam, junto a Aarão* (v 1a), espelha a opinião comum da comunidade do êxodo. Comparando, entretanto, essa cena com outros protestos do povo, “pela primeira vez as pessoas que se levantam contra Moisés são identificadas por seu nome”<sup>13</sup>.

A *mulher cuchita* de Moisés, bíblicamente falando, aparece somente em Nm 12,1. Isso torna praticamente impossível um conhecimento mais amplo sobre ela. Entrementes, o texto esforça-se em dizer, duas vezes, que Moisés *havia tomado uma mulher cuchita* (v 1b.c). Parece que assim - dentro do contexto literário maior da história do êxodo - o leitor é preparado para uma nova informação: além da *madianita Séfora* (Ex 2,16.21; 4,25; 18,1-2), Moisés *tinha tomado* outra mulher. Dificilmente *Séfora* e a *cuchita* são a mesma mulher, pois *madianitas*, da península árabe, e *cuchitas*, uma etnia no extremo sul do Egito (Ez 29,10), são povos diferentes<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> SCHAT, A. op. cit., p. 217.

<sup>14</sup> A identificação segura das origens geográficas da *cuchita* continua, entretanto, problemática. Na maioria dos textos bíblicos, *Cuch* designa o vizinho meridional do Egito. Os nomes dos *filhos de Cuch*, porém, lembrados em Gn 10,7 (entre outros, *Saba* e *Hévilá*), “levam o leitor à península árabe”, onde se procura justamente *Madiã* [SEEBASS, Horst. *Gênesis I: Urgeschichte* (1,1-11,26). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1996]. Além do mais, Hab 3,7 menciona, paralelamente às *lonas de Madiã*, as *tendas de Cuchã* (veja, porém, a escrita diferente!). Tudo isso coloca em dúvida, novamente, a tese de a *madianita Séfora* e a *cuchita* serem mulheres distintas.

Não é dito, no texto, o que desagrade a Míriam na *cuchita*. Pensando em épocas posteriores de Israel, é possível imaginar a preocupação de uma *mulher* estrangeira comprometer a pureza da linhagem de Moisés, homem *levita* por parte de pai e mãe (Ex 2,1). Ou será que a *cuchita* não agrada por sua cor de *pele* (cf. Jr 13,23)? Não obstante, talvez a decisão de Moisés em *tomar uma outra mulher* para si tenha irritado Míriam. O contexto literário imediato, por sua vez, permite afirmar que o murmúrio *contra* Moisés é motivado pela inveja, pois Míriam e Aarão criticam, logo em seguida, a posição singular de seu irmão (v 2a-c). A *cuchita* seria, então, apenas um pretexto. Em todo caso, a narrativa bíblica não especula sobre os pormenores do desagrado.

Uma outra perspectiva é dominante. O texto convida o leitor a levar a sério a circunstância de que o assunto da *mulher cuchita* não retorna. A narrativa encaminha-se, exclusivamente, para o assunto da *humildade* (v 3a) e *firmeza* de Moisés (v 7b), e, com isso, para sua função profética. O que é reprovado não é a *cuchita*, mas a *fala contra Moisés*, quer dizer, a crítica *tola* (v 11c) ao profeta, pois trata-se de um resmungo que atrapalha a luta pelo bem maior e desacelera o projeto de Deus. No caso de Nm 12, os discursos de Míriam e Aarão atrasam o êxodo por *sete dias* (v 15-16a).

### 6. MOISÉS NÃO REVIDA

A segunda reprovação de Moisés refere-se a sua suposta singularidade, como líder e profeta. Formando coro, Míriam e Aarão resmungam agora a uma só voz: *Será que Iahweh falou, contudo, somente a Moisés? Porventura, não falou também a nós?* (2b.c). O leitor de Nm 12 precisa lembrar-se de que também *Aarão* e *Míriam* são chamados de *profeta* e *profetiza* (cf. Ex 7,1; 15,20). Portanto, o murmúrio não parte somente de alguém que é da família de Moisés, mas de alguém que divide com ele a liderança. Não obstante, Nm 12 insiste no realce da figura de Moisés. Cria um contraste entre ele, chamado por Deus de *meu servo* (v 7a.8d), e os outros *profetas de Iahweh* (v 6c). Vê-se, assim, o interesse do autor em destacar certas características e atitudes de Moisés que devem ser adotadas como modelo de fé e comportamento.

Um primeiro detalhe importante é que Moisés fica calado durante o conflito. Não pede satisfações a Miriam e Aarão, nem clama por justiça a Deus. Sendo chamado por *Iahweh*, apenas acompanha seus irmãos, em silêncio, até *a tenda do encontro* (v 4). Quando *Aarão* reconhece sua *tolice* e *culpa* e a de sua irmã (v 11-12), Moisés ouve-o. Somente depois disso levanta sua voz, pela primeira e única vez: *grita a Iahweh*, transforma a solidariedade de Aarão para com Miriam em intercessão e suplica a *Iahweh* que *cure* sua irmã (v 13a.b).

Moisés não é sempre paciente assim. Quando é necessário defender os injustiçados (Ex 2,11-22), o faz com muita decisão. Não foge das brigas. No momento em que a exclusividade do projeto de Deus é ameaçada, *Moisés acende-se em ira* (Ex 32,19). Não deixa espaço para compromissos que desfavoreceriam o êxodo. Acusa Aarão de ser o responsável pelo desvio do povo (Ex 32,21.25). Isso, porém, não significa que Moisés defenda a exclusividade de sua pessoa na liderança, ou que não seja capaz de rever suas atitudes em certas situações conflituosas. Em *Massa e Meriba*, corrige sua postura de incompreensão diante do povo quando este, passando pela miséria, exige soluções suas. Mais tarde atende *ao conselho de seu sogro, Jetro*, de instalar *chefes de mil, de cem, de cinqüenta e de dez*, a fim de o ajudarem na tarefa de *julgar as causas do povo* (Ex 18,13-24). No caso de *Eldad e Medad*, Moisés pede a *Josué, seu ajudante, que não seja ciumento* quando outros *começam a profetizar*, participando de *seu espírito*. Bom mesmo seria *Iahweh conceder seu espírito a todos, para que todo o povo fosse profeta* (Nm 11,24-29).

Entretanto, a preocupação de Miriam e Aarão em Nm 12 parece ser outra. Estão inquietos à espera que a liderança na realização do projeto de Deus passe também por eles. Afinal, *Iahweh não falou somente a Moisés, mas também a eles* (v 2b.c).

Moisés, como qualquer outro líder autêntico numa situação como essa, não tem como reagir. Qualquer tentativa de autodefesa seria assombrada pela dúvida de eventuais interesses próprios. É necessário que outros justifiquem sua liderança. É justamente isso que acontece. Primeiramente, o poeta apresenta um pensamento sobre Moisés em forma de opinião pessoal (v 3). Em seguida, narra a reação de Deus.

## 7. A HUMILDADE COMO CARACTERÍSTICA SUPREMA DE MOISÉS

*Iahweh* ouviu os resmungos de Miriam e Aarão (v 2d). No entanto, antes de continuar com a reação de Deus, o autor de Nm 12 realça, de um modo direto e com toda a sua autoridade de narrador, a *humildade* como característica suprema de Moisés: *O homem Moisés era muito humilde, mais do que qualquer ser humano que havia sobre a face da terra* (v 3)<sup>15</sup>.

Chama atenção a forma do adjetivo *humilde* (עני), pois, das vinte e uma referências na Bíblia hebraica, somente Nm 12,3 apresenta a forma do singular. Moisés é a única pessoa concreta, quer dizer, identificada por seu nome, que é caracterizada como *humilde*. Assim, recebe destaque como figura ideal e modelo de comportamento. A ênfase fica ainda mais evidente quando se observa o uso do comparativo: *Moisés era muito humilde, mais do que qualquer ser humano*<sup>16</sup>.

Mas o que significa *ser humilde*? Conforme o pensamento desenvolvido em Dt 8, uma postura de *humildade*, algo digno de *ser procurado* pelo homem (Sf 2,3), corresponde, exatamente, ao objetivo pedagógico do *deserto*. Moisés dirige-se com as seguintes palavras aos israelitas:

*Lembra-te de todo o caminho que Iahweh, teu Deus, te conduziu pelo deserto durante esses quarenta anos, para tornar-te humilde, para pôr-te à prova, a fim de conhecer o que está em teu coração - se observas ou não os seus mandamentos. Ele tornou-te humilde. Fez-te sofrer fome. Depois, alimentou-te com o maná que não conhecias*

<sup>15</sup> A natureza dessa declaração causou dificuldades aos comentaristas mais antigos, pois estavam comprometidos com a teoria da origem mosaica do Pentateuco. Para eles, ao se imaginar Moisés como autor do texto, tornou-se difícil explicar esta positiva avaliação em terceira pessoa, pois Moisés avaliaria a si mesmo. Cf. esta observação em: BUCHANAN GRAY, George. *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903. p. 123. (Coleção: The International Critical Commentary).

<sup>16</sup> Para o adjetivo *curvado, oprimido, humilhado*, respectivamente, *humilde*, existem, em hebraico, duas formas paralelas: עני (Nm 12,3) e עני. Parecem não existir diferenças significativas entre as duas formas. Cf. Martin-Achard, R. ענה 'nh II elend sein. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT). vol. II. München: Kaiser, 1984 (3. ed.). p. 341-350.

- nem teus pais o conheciam -, para te dar a conhecer que o ser humano não vive somente do pão, mas, verdadeiramente, o ser humano vive de tudo o que sai da boca de Iahweh (Dt 8,2-3).

Os quarenta anos no deserto são vistos como um processo educativo. Deus quis educar Israel para a *humildade*, permitindo que “sentisse sua dependência, quebrando sua auto-suficiência pela *fome*, para, depois, abastecê-lo maravilhosamente com o *maná*. Por essa experiência, Israel chegaria ao conhecimento de que o homem não sobrevive, de um modo autônomo, pelo *pão* que ele mesmo produz”<sup>17</sup>. Ensina-se que o verdadeiro alimento vem de Deus: o *maná* e *tudo o que sai da boca* dele. Somente a providência divina e os *mandamentos*, nos quais se materializa o projeto da construção de uma sociedade sem pobres (Dt 15,11), são realmente capazes de garantir a vida ao homem. Por isso, é importante que o homem saiba escutar e *observar os mandamentos*, o que, por sua vez, pressupõe *humildade*. Fica evidente a lógica interna expressa em Dt 8,16: à medida que Deus *torna* Israel *humilde* - o *inclina* -, *pode fazer-lhe o bem no seu futuro*<sup>18</sup>. O autor de Pr 22,4 expressa a mesma verdade quando diz: *O resultado da humildade é o temor de Iahweh, a riqueza, a glória e a vida* (Pr 22,4).

Contudo, o processo de aprendizagem passa pela experiência da miséria, da *fome* (Dt 8,3) e da *sede* (Dt 8,15), que, no caso do êxodo, são frutos da opressão. Importante, porém, é que Deus escolheu os *oprimidos* e *humilhados* para *torná-los humildes*, capazes de *procurarem a justiça* e de *praticarem seu direito* (Sf 2,3). Os outros somente poderão participar deste projeto de Deus se *saiem* de seus palácios, para ir ao encontro de *seus irmãos* sofredores (cf. Ex 2,11c.13a). Vale, novamente, o conselho dos sábios: *É melhor*

<sup>17</sup> BRAULIK, Georg. *Deuteronomium 1-16,17*. Würzburg: Echter, 1986. p. 69. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 15).

<sup>18</sup> O verbo traduzido aqui por *tornar humilde* (כָּנַע II) significa, literalmente, *curvar* ou *inclinar*. Disso derivam outros significados: *oprimir*, *humilhar* ou, para expressar uma idéia mais positiva, *tornar humilde*. Cf. a discussão em: GOMES DE ARAUJO, Reginaldo. *Theologie der Wüste im Deuteronomium*. Frankfurt: Peter Lang, 1999. p. 143 (Österreichische Biblische Studien, 4).

quem rebaixa o espírito com os humilhados do que quem reparte despojos com os soberbos (Pr 16,19).

Neste sentido, ao apresentar *Moisés* como *humilde* por excelência - em contraste com o *faraó*, que *recusa a tornar-se humilde diante de Deus* (Ex 10,3) - o autor de Nm 12 já prepara a parte seguinte do texto: pois a *humildade do servo* (v 3a.7a.8d) favorece que Iahweh *lhe fale face a face*<sup>19</sup>.

## 8. MOISÉS NO MEIO DOS OUTROS

Narrando a reação de Iahweh às falas de Miriam e Aarão, o poeta realça, literariamente, a primeira fala direta de Deus (v 6b-8d). De um modo artístico, agrupa dez elementos de forma concêntrica. O que o autor considera mais importante, em termos de conteúdo, ocupa o centro. A esquematização a seguir demonstra bem a beleza literária do texto:

v 6b A	“Ouvi pois as minhas <i>falas</i> :
v 6c B	Se há entre vós um profeta de <i>Iahweh</i> ,
v 6d C	em uma <i>visão</i> me faço conhecer a ele,
v 6e D	em um sonho <i>lhe falo</i> .
v 7a E	Não é assim meu servo Moisés:
v 7b E'	em toda a minha casa, é ele quem se mostra firme.
v 8a D'	Face a face <i>lhe falo</i> ,
v 8b C'	como quem <i>deixa ver</i> , sem enigmas.
v 8c B'	Ele olha atentamente o semblante de <i>Iahweh</i> .
v 8d A'	Por que não temestes <i>falar</i> contra meu servo, contra Moisés?”

As relações entre os meios-versículos correspondentes são sutis, porém, perfeitamente evidentes. O primeiro e último elementos (v 6b.8d: A e A') formam a moldura exterior. Neles, Deus dirige-se, de um modo direto, através

<sup>19</sup> Cf. SCHWANTES, Milton. *Das Recht der Armen*. Frankfurt: Peter Lang, 1977. p. 72. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, 4).

de um imperativo (*ouvi*) e de uma pergunta (*por quê*), a seus ouvintes, neste caso, Miriam e Aarão. Estes são o sujeito nas duas formulações. Ainda pode ser escutada uma oposição que ajuda entrelaçar os dois meios-versículos: as *falas* de Deus (v 6b) opõem-se às *falas contra Moisés* (v 8d). Já foi afirmado acima que Nm 12 deixa ao leitor a tarefa de distinguir entre as *falas* importantes e as *falas* contra-produtivas, a fim de evitar atrasos na realização do projeto do êxodo (cf. v 15).

No interior da estrutura (v 6c-8c), é desenvolvida uma comparação entre *Moisés* e os outros *profetas*. As ligações entre os elementos correspondentes continuam a nascer das repetições do vocabulário. Assim, somente v 6c.8c (B e B') apresentam o nome de Deus<sup>20</sup>. A correspondência (paronomásia) entre v 6d.8b (C e C') percebe-se mais facilmente em hebraico: a semelhança entre o substantivo *visão* (מראה) e o particípio *quem deixa ver* (מראה), provindas da mesma raiz, é imensa. Os meios-versículos 6e.8a (D e D') são interligados pelo *lhe falo*. Dessa maneira, destacam-se, emoldurados por quatro inclusões, os elementos v 7a.b (E e E') no centro. O autor formula aqui enfaticamente: a introdução por *não é assim* (v 7a) cria, num instante, um contraste com o que foi dito anteriormente. Justamente este contraste marca, ainda de outro modo, o centro: *meu servo Moisés*, como indivíduo concreto (v 7a), encontra-se *em ou no meio de (!) toda a minha casa* (v 7b), quer dizer, o conjunto do povo de Israel. Além do mais, v 7a.b são gramaticalmente realçados por serem frases nominais, que dispensam, em hebraico, o verbo auxiliar. O fato de que o fecho da estrutura refere-se mais uma vez ao centro

<sup>20</sup> Se essa proposta de estrutura concêntrica combinar com o que o autor de Nm 12 pretendeu, deve manter-se *Iahweh* em v 6c como texto original (veja a variante anotada na BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, notas a e c). Uma outra dificuldade encontra-se na expressão *בְּיַדְּי יְהוָה*, cuja compreensão mais literal é: *um profeta vosso (que é) de Iahweh*. Cf. a discussão de crítica textual em: LEVINE, Baruch A. *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1993. p. 329-331. (The Anchor Bible, 4).

(cf. *meu servo Moisés* em v 7a.8d) destaca, novamente, o que é visto como central<sup>21</sup>.

Observando a estrutura como um todo, pode-se perceber que introdução e conclusão (v 6b.8d) querem envolver o leitor na questão do relacionamento adequado para com o *profeta de Iahweh*. O restante (v 6c-8c) gira em torno da questão de quem seria, então, este *profeta* por excelência. Os três meios-versículos anteriores ao centro (v 6c-e) visam mostrar o processo de comunicação comum entre *Iahweh* e *seus profetas*. Os três meios-versículos posteriores ao centro (v 8a-c), por sua vez, apresentam, especificamente, a relação entre *Iahweh* e *seu servo Moisés*. Todavia, parece-me uma tentativa pouco viável especular, de um modo mais livre, sobre as diferenças internas na comunicação de Deus para com os diversos profetas seus<sup>22</sup>. Corre-se o perigo de forçar as expressões do texto bíblico. Mas, como se deve entender, finalmente, o motivo da singularidade de Moisés (compare Ex 33,11.18-23; Dt 34,10-12)? O único caminho mais promissor consiste em recorrer, novamente, ao contexto literário.

Os dois meios-versículos no centro da estrutura (v 7a.b) merecem maior atenção: *Não é assim meu servo Moisés: em toda a minha casa, é ele quem se mostra firme*<sup>23</sup>. Duas vezes, estritamente paralelo, encontra-se o sufixo

<sup>21</sup> A estrutura concêntrica em v 6b-8d também é anotada por: STRAUBLI, Thomas. *Die Bücher Levitikus, Numeri*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996. p. 249. (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament, 3). Straubli, porém, não explica os elementos que fazem a estrutura funcionar. Sobretudo, não valoriza, na sua interpretação, o que é dito no centro.

<sup>22</sup> Veja como exemplo a seguinte afirmação: "Moisés recebeu a palavra divina de um outro modo e de uma maneira singular". NOTH, Martin. *Das vierte Buch Mose: Numeri*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. p. 85. (Das Alte Testament Deutsch, 7).

<sup>23</sup> Pouco provável parece-me a seguinte compreensão de v 8b: *a quem toda a minha casa está confiada* (cf. a tradução da BÍBLIA DE JERUSALÉM). Nesta tradução, atribui-se ao particípio nifal (נִאֲמָר) o valor da voz passiva e à preposição (עִם = com) sentido instrumental: *ele é confirmado* (num cargo), no sentido de *ocupado* (?), *com toda a minha casa*. Não há texto paralelo na Bíblia hebraica que pudesse servir de apoio para essa compreensão.

pronominal da primeira pessoa singular: *meu* e *minha* (em hebraico, a mesma forma gramatical). O desafio da formulação subsiste em não compreender *meu servo Moisés* em oposição a *toda a minha casa*. O texto diz, expressamente, que ambos são de Deus. Não faz sentido querer imaginar um “mais” ou um “menos”. Por mais que *Moisés mostre-se firme/fiel* (compreensão reflexiva do particípio nifal) ou que ele seja *confirmado* por Deus como *seu servo* (compreensão passiva do particípio nifal) - as duas compreensões não se excluem, pelo contrário! -, isso sempre acontece *no meio da casa toda*. Assim, torna-se verdade que, enquanto Iahweh fala com Moisés, *não fala somente a ele* (v 2b). O destinatário do projeto de Deus é sempre o povo inteiro, independente de quem exerce a função de profeta em determinados momentos.

A intenção de integrar o profeta no meio da comunidade é importante por mais um motivo: nem a *firmeza de Moisés* nem sua *confirmação* como *servo de Iahweh* são absolutas. Há uma cena em que Moisés, junto a Aarão, parece promover mais a si mesmo do que executar, simplesmente, a ordem de Deus (cf. Nm 20,1-13). Nesse momento, ele é criticado por *não se ter firmado / não ter confiado* apenas em Iahweh (v 12b). Por causa desse comportamento, Moisés é avaliado como *rebelde* (Nm 27,14) e *infiel* (Dt 32,51). *Não introduzirá mais a comunidade na terra prometida* (Nm 20,12; Dt 32,52). Portanto, se o projeto do êxodo dependesse, num sentido exclusivo, de Moisés, aquele estaria impedido de realizar-se. Apenas o povo como conjunto tem condições de levar a proposta de Deus para frente.

## 9. A SOLIDARIEDADE COM MÍRIAM

A *ira de Iahweh* (v 9a) expressa-se em sua *retirada* (v 9b): *a Nuvem*, que simboliza a presença divina, *afasta-se da Tenda* (v 10a). Assim, Nm 12 apresenta a ausência de Deus como resultado das falas e dos confrontos entre os profetas, que estão marcados por interesses demasiadamente particulares. A narrativa convida a comunidade dos leitores a descobrir no conflito de *Miriam e Aarão* contra *Moisés* um caso exemplar. Sem dúvida, é importante

questionar o comportamento do profeta e a origem de sua autoridade (cf. Ex 2,14; 3,11; 4,1; 17,3). Enquanto Moisés caminha com o povo, ele não estará livre disso. Da mesma forma, os textos favorecem um modelo de liderança participada. O *servo* há de encontrar-se *no meio do povo de Deus* (v 7b). Essas exigências em relação ao líder, porém, não permitem *tolices* (v 11c), que numa perspectiva teológica são consideradas como *pecado* (v 11b.d).

A *doença de Miriam* (v 10b) quer servir de sinal visível para as conseqüências das *falas* inadequadas. Como no caso de certas doenças (cf. Lv 13-14), essas *falas* levam seus autores ao isolamento. *Miriam fica confinada fora do acampamento, por sete dias* (v 14d.15a). Nascida para viver, agora está como *morta* (v 12a.b). Além disso, são *falas* contagiosas. *Aarão* é o primeiro a experimentar a contaminação. Rapidamente, junta-se à sua irmã (v 2). Enfim, as *falas* impróprias fazem surgir o sentimento de *vergonha* (v 14c), talvez por impossibilitarem uma companhia plena, como no caso de certas doenças. *Miriam torna-se até semelhante ao homem que se nega a reconstruir a casa de seu irmão falecido: será cuspido no rosto* (v 14b) *por sua cunhada* (veja a lei do levirato em Dt 25,5-10). A situação parece ser desesperadora.

*Aarão* mereceria estar junto a *Miriam*, mas seu papel na narrativa é outro. Reconhecendo *sua tolice* e *seu pecado* (v 11c.d) diante de *Moisés* (v 11a), *Aarão* mostra-se agora preocupado com sua irmã e desencadeia uma solidariedade múltipla. A narração não se importa com o processo de entendimento entre os irmãos. Em vez disso, *Moisés*, sem revidar, *grita*, imediatamente, *a Iahweh* (v 13a), assumindo a tarefa profética de intercessor (veja Ex 32,31s). Também *o povo* solidariza-se: *não parte enquanto Miriam não se juntar novamente* (v 15b). De fato, é importante que a comunidade espere o tempo suficiente para que as pessoas atingidas possam curtir sua *vergonha* em paz.

Contudo, a briga entre os profetas em Nm 12 termina de forma positiva. Mesmo que o texto não o mencione expressamente, *a cura de Miriam* (v 13b) e sua reintegração no *acampamento* são supostas. Deus salva *Miriam* de sua *doença de pele* como salvara *Moisés*, no momento em que sua *mão* tinha sido afetada pelo mesmo mal (Ex 4,6-7). Assim, a ação misericordiosa

de Deus coroa os sinais de solidariedade na comunidade. O objetivo final é que *Miriam se junte novamente* à comunidade (v 14e). *O pecado não é colocado sobre ela* nem sobre os outros por tempo indeterminado, mas por um prazo de *sete dias* (v 11b.14d). Somente assim *o povo pode partir* outra vez (v 16a), a fim de que o projeto do êxodo continue<sup>24</sup>.

Matthias Grenzer é Doutor em Teologia Bíblica. Leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção - SP e no Instituto de Filosofia e Teologia "Paulo VI", em Mogi das Cruzes - SP.

## ANÁLISE LINGÜÍSTICA DO Σήμερον EM LUCAS 23,43

Dr. Rodrigo P. Silva

Lucas 23,43 é uma passagem anfibológica por causa da posição ambivalente do advérbio *σήμερον*, colocado entre dois verbos, podendo, à primeira vista, modificar tanto o primeiro quanto o segundo. Tal posição não é insignificante, pois afeta o significado da frase e sua dimensão teológica.

Apesar de a maioria das versões traduzir por: "Em verdade te digo: hoje estarás comigo no paraíso", é digno de nota o fato de que no original o advérbio pode estar ligado tanto a *λέγω* quanto a *ἔσῃ*. Unindo-o ao verbo antecedente, o sentido parafraseado da sentença é: "o que eu estou dizendo estou dizendo hoje: que tu estarás comigo no paraíso". Unindo-o ao verbo subsequente o significado é: "Estou dizendo que hoje mesmo tu estarás comigo no paraíso".

Quanto à dimensão teológica do texto, entende-se, conforme a primeira tradução, que um dia o ladrão arrependido estará com o Senhor no paraíso, o que pode apontar para uma situação posterior ao juízo final. Já conforme a segunda, que é a mais corrente, entende-se que esse ladrão estaria naquele mesmo dia (sexta-feira) com o Senhor no paraíso, sem esperar pelo juízo universal.

Qual dessas leituras seria a mais correta? Para resolver esse dilema, alguns autores como I. H. Marshall<sup>1</sup> e P. Benoit<sup>2</sup> procuraram ver no "hoje" de Lucas 23,43 uma referência simbólica ao tempo de Deus e não uma alusão ao dia de 24 horas que, naquele caso, seria a sexta-feira anterior à Páscoa. Outros, porém, foram firmes em acentuar o caráter literal e historiográfico de

<sup>24</sup> Dedico este estudo, com gratidão, ao chanceler Dom Paulo Mascarenhas Roxo e diretor Pe. Dr. Ezio Belini, como aos colegas professores, alunos e funcionários do Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI em Mogi das Cruzes - SP.

<sup>1</sup> Cf. MARSHALL, I. H. *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*. Exeter: The Paternoster Press, 1978. p. 873.

<sup>2</sup> Cf. BENOIT, P. *Paixão e Ressurreição do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1975. p. 207.

Lucas, que parece apontar primeiramente para uma cronologia comum e não para uma temporalidade teológica<sup>3</sup>.

Um grupo de exegetas, representado por P. Grelot<sup>4</sup> e que integra nomes como R. Fabris, B. Maggioni<sup>5</sup> e C. Stuhlmüller<sup>6</sup>, preferiu resolver o debate transferindo a ênfase dos vocábulos “hoje” e “paraíso” para a expressão “tu estarás comigo”. Segundo tal grupo esta última expressão conteria uma teologia mais marcante que a da busca pelo significado dos demais termos.

Porém, a despeito dessas sugestões e de outras sugestões sobre o sentido do verso, houve comentaristas que demonstraram dúvidas acerca do sentido exato das palavras de Cristo em Lucas 23,43<sup>7</sup>. Elas significariam “salvação provisória à espera da ressurreição ou participação imediata na ressurreição de Jesus?” Como conclui A. George, “é difícil escolher”<sup>8</sup>.

O objetivo deste estudo é verificar se o texto grego do Novo Testamento e o da LXX, somados ao *background* semítico do evangelista, oferecem pistas sobre qual leitura de Lucas 23,43 se aproxima mais ao texto original e ao estilo teológico do autor, que, segundo E. Puech<sup>9</sup>, permaneceu fiel às concepções escatológicas do Antigo Testamento.

### HISTÓRICO TEXTUAL DE LUCAS 23,43

O texto que hoje se encontra registrado nas edições críticas de Lucas 23,43 está amparado por mais de trezentos manuscritos que atestam com

<sup>3</sup> Cf. GEORGE, A. *Leitura do evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 84.

<sup>4</sup> Cf. GRELOT, P. *Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis (Lc 23,41)*. *RB*, v. 74, p. 194-214, 1967.

<sup>5</sup> Cf. FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os evangelhos*. v. II. São Paulo: Loyola, 1992. p. 235. (Coleção Bíblica Loyola).

<sup>6</sup> Stuhlmüller, C. *The Gospel of Saint Luke*. New York: Confraternity of Christian Doctrine, 1974. p. 241.

<sup>7</sup> Cf. SCHMID, J. *El evangelio según Lucas*. Barcelona: Herder, 1968. p. 502.

<sup>8</sup> GEORGE, op. cit., p. 84.

<sup>9</sup> Cf. PUECH, E., op. cit., p. 262s.

poucas variantes a seqüência de suas palavras. Contudo, o mesmo não se pode dizer com respeito à sua pontuação que, como afirmam K. Aland e H. Aland<sup>10</sup>, é de inteira responsabilidade dos editores modernos e, por isso mesmo, nem consta nas edições feitas para especialistas em crítica textual.

Percorrendo o testemunho patristico, encontramos pelo menos cinco autores que testificam, mas não aprovam, uma outra leitura de Lucas 23,43 que liga o *Σήμερον* ao verbo antecedente, de modo que se lê: “Em verdade te digo hoje: tu estarás comigo no Paraíso”. Esses autores são João Cassiano<sup>11</sup>, Hesíquio de Jerusalém<sup>12</sup>, Teofilácto<sup>13</sup>, Tomás de Aquino<sup>14</sup> e Dionísio Barsalibi<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cf. ALAND, K.; ALAND, H. *The Text of the New Testament*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1989. p. 230.

<sup>11</sup> “Immo toto horrore est detestanda prauissima haereticorum illa distinctio, qui dum non credunt Christum potuisse eodem die quo in inferna descendit etiam in paradiso reperiri, ita distinguit *amen dico tibi hodie*, et interposita distinctione inferunt *mecum eris in paradiso*” (*Conferências “Conlatio Abbatis Moysi Prima”, XIV, 1 SC 42*).

<sup>12</sup> “Nonnulli quidem ita legunt. *Amen dico tibi hodie*, notam subdistinctionis ponunt; deinde subjiciunt: *Mecum eris in paradiso*.” (PG 93, 432).

<sup>13</sup> “Alli autem torquent verbum, punctum facientes post *hodie*; deinde, *mecum eris in paradiso*” (PG 123, 1.004).

<sup>14</sup> Tomás de Aquino menciona, em sua *Catena áurea*, a interpretação de vários autores sobre o que seria o paraíso neste verso, e aponta a existência de alguns que liam o texto ligando o advérbio à frase anterior. Ao final, ele oferece sua própria solução: “Alguns, de fato não lêem: ‘hoje tu estarás comigo no paraíso’, mas sim: ‘Eu te digo hoje’, a acrescentam, ‘tu estarás comigo no paraíso’. Mas nós sugerimos uma solução ainda melhor. Pois os médicos, quando vêem que um homem está num estado desesperador, dizem: ele já está morto. Do mesmo modo o ladrão, uma vez que não voltaria mais à sua condição de perdido, é dito ter entrado no paraíso.” Citado conforme a tradução inglesa da *Catena Áurea*. v. II. Southampton (NY): Saint Austin Press, 1990. p. 756-757.

<sup>15</sup> “Allii: Illud: *Hodie quod dixit*, non de die parasceves dixit fore ut in eo ingrediatur paradysum latro, sed de consummatione dixit. Et dicunt: *amen, amen hodie*; et ponunt comma, et postea: *Mecum eris in paradiso*; h. e. in consummatione mundi” (Comentário de Mateus, citado conforme a tradução latina de *Scriptores Syri – Dionysios Bar Salibi*. v. II. Louvain: Ex Officina Orientali, 1840. p. 99).

Quanto às versões antigas e testemunhos gregos, percebemos que a maioria absoluta dos textos mantém a dubiedade original do versículo<sup>16</sup>. Dos 351 manuscritos gregos, 348 mantêm a dubiedade. Apenas três manuscritos gregos e sete versões anteriores ao século VII se posicionaram sugerindo uma leitura que resolva a questão.

Desse conjunto de textos, temos dois manuscritos gregos e cinco versões antigas que sustentam a leitura: “em verdade te digo, hoje tu estarás comigo no paraíso”:

Codex Bezae (D) — século VI: καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ τῷ ἐπληροῦντι [ἐπιπληροῦντι]<sup>17</sup> θαρσει σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ

Codex Parisiense (L) — século VIII: καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀμήν σοι λέγω ὅτι σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

<sup>16</sup> Alguns poucos textos, segundo Bloomfield, Westcott e Hort, omitem integral ou parcialmente o verso de Lucas 23,43. Cf. BLOOMFIELD, S. T. *Recensio Synoptica Annotationis Sacrae*. London: C. and J. Rivington, 1826. p. 544. WESTCOTT, B. F.; HORT, F. J. A. *The New Testament in Original Greek*. New York: Macmillan Co., 1947. p. 589 e 595. Essas fontes consultadas não relacionam quais os manuscritos que não têm o verso 43 ou parte dele. Apenas a edição crítica da editora Nestlé, de 1903, menciona uma versão latina do V século (h') que omite o verso inteiro. Griesbach comenta em sua edição crítica de 1942: “This verse [43] was wanting in the copies of Marcion and other reputed heretics; and in some of older copies in the time of Origen; nor it is cited by Justin, Ireneus or Tertulian; though the two former have quoted almost every text in Luke which relates to the crucifixion.” GRIESBACH, J. J. *Emphatic Diaglott containing Original Greek Text of what is Commonly Styled the New Testament*. New York: International Bible Students Association Watch Tower Bible and Tract Society, 1942. p. 305 (nota). Há, por fim, uma recensão siríaca (437) que preferiu resolver o problema omitindo o “hoje” e preservando apenas as palavras: “Ele jurou para ele: comigo estarás etc.” Cf. BURKITT, F. G. *Evangelion Da-Mepharreshe – the Curetonian Version of the Four Gospels, with Reading of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1904. v. I, p. 411; v. II, p. 304.

<sup>17</sup> A parte entre colchetes é uma correção ortográfica feita por METZGER, B. M. In: *A Textual Commentary on the New Testament Greek*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. p. 155.

Síriaco *Peshita* - século IV ou VI; Síriaco Sinaítico - século IV; Copta *Sahidica* - século IV; Copta *Bohairica* - século IV; Etiópico *Romano* - século VI: “em verdade te digo que hoje tu estarás comigo no paraíso”.

Porém, temos também um manuscrito grego e duas versões antigas que sustentam a segunda leitura: “em verdade te digo hoje: tu estarás comigo no paraíso”:

Codex B (Vaticano) - século IV: καὶ εἶπεν αὐτῷ ἀμήν σοι λέγω σήμερον, μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ<sup>18</sup>.

Síriaco Curetoriano (Sy<sup>c</sup>) - século IV; Recensão Siríaca (A<sup>266</sup>) - século V: “Amém te digo hoje, que comigo tu estarás no Jardim do Éden/paraíso”.

Além desses documentos, há três *scholia* do século XIV que também testemunham, mas igualmente não aprovam, uma variante na leitura de Lucas 23,43. São as *scholia* 237, 239 e 254, que trazem a anotação: “outros forcem o dito, afirmando que é preciso pontuá-lo lendo: ‘Em verdade, eu te digo hoje’, e então acrescentam a expressão deste modo: ‘tu estarás comigo etc.’”.

Ainda percorrendo a história da Igreja, é possível observar que, desde os primórdios do cristianismo, houve variações na compreensão desse verso que, segundo Fitzmeyer, foram causadas pela aparente dificuldade de harmonizá-lo com o ensino tradicional de que Cristo, após sua morte, desceu ao *hades* (cf. At 2,31; Mt 12,40; Rm 10,7)<sup>19</sup>. Havia também a compreensão teológica

<sup>18</sup> O *Codex Vaticanus* (B 1209) pertencente ao IV século foi, possivelmente, uma das cópias feitas sob a orientação de Eusébio de Cesaréia. Os manuscritos gregos mais antigos geralmente não possuíam pontuação, nem separação entre palavras (*scripto continua*). Contudo, ocasionalmente, um tipo primitivo de pontuação podia ser encontrado em alguns deles. É o caso deste uncial do século IV. Ele possui um *ponto subscripto* (*hypostigma*) colocado exatamente após a palavra σήμερον. O sistema de pontuação do Codex B é entendido por muitos como um trabalho editorial tardio, pois as marcas são de cor e o tom difere das letras gregas. Mas alguns textos trazem o *hypostigma* vazado na mesma tinta marrom que compõe a grafia original do documento, de modo que pode perfeitamente pertencer ao período em que o manuscrito foi copiado no século IV. Esse é o caso de Lucas 23,43.

<sup>19</sup> Diz J. A. Fitzmeyer: “What complicates the discussion of ‘Today’ in Jesus’ reply to the repentant criminal is the so called *descensus ad inferus*, which emerges later in the Christian tradition and becomes part of the creeds”. FITZMEYER, J. A. *Luke the Theologian*. New York: Paulist Press, 1989. p. 220.

de que o Senhor não subira aos céus senão depois da ressurreição de seu corpo<sup>20</sup>. Deste modo, era estranha a promessa de levar o ladrão para lá naquele mesmo dia da crucificação.

E. E. Ellis<sup>21</sup>, por sua vez, afirma que as dificuldades interpretativas foram causadas pela noção dicotômica entre alma e corpo herdada do pensamento grego. De fato, como acentuam A. Lindemann e H. Conzelmann, “a escatologia é um dos mais importantes problemas da teologia de Lucas”<sup>22</sup>. Por isso, ao contrário de uma uniformidade na compreensão de Lucas 23,43, o que encontramos é uma considerável pluralidade de entendimentos acerca da passagem, mesmo que a maioria optasse por lê-la na forma “hoje estarás comigo no paraíso”.

Como anota J. Le Goff<sup>23</sup>, até o século XII, o que acontecia entre a morte e a ressurreição e qual o significado preciso de “paraíso” jamais constituíam temáticas precisas entre os teólogos. Foi o choque causado pelas declarações de João XXII, ao afirmar que a alma dos santos ainda não estava no paraíso, que obrigou o Magistério a tomar uma posição mais oficial acerca da escatologia. Esse fato definiu dali para frente uma leitura “oficial” de Lucas que passou a vincular o “hoje” à frase “tu estarás comigo no paraíso”.

Depois que Bento II, sucessor de João XXII, retomou a discussão e promulgou em 1336 a bula *Benedictus Deus*, na qual nega qualquer retardamento para o gozo final das almas, a leitura “hoje estarás comigo (...)” foi

<sup>20</sup> Conforme a própria confissão cristã primitiva: “Credo in Deo Patre omnipotente et in Christo Iesu, unico filio eius, Domino nostro qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine crucifixus sob Pontio Pilato er sepultus tercia die resurrexit a mortuis ascendit ad coelos deset dexteram Patris.” *Symbolum Apostolicum secundo Rufinus*. In: UMBERG, J. B. (Ed.). *Enchiridion Symbolorum*. Friburg: Herder & Co., 1922. p. 5.

<sup>21</sup> Cf. ELLIS, E. E. *The Gospel of Luke*. London: Nelson & Sons, 1966; Idem, Present and Future Eschatology in Luke (For W. C. Kümél on his Sixtieth Birthday). *NTS*, v. 12, p. 35-40, 1965-1966.

<sup>22</sup> LINDEMANN, A.; CONZELMANN, H. *Interpreting the New Testament*. Peabody (Massachusetts): Hendricson, 1988. p. 236.

<sup>23</sup> Cf. LE GOFF, J. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981. p. 181ss. (Bibliothèque des Histoires).

praticamente oficializada no seio da Igreja e aprovada por vários concílios. No século XX, foi reafirmada pelo credo formulado por Paulo VI:

Creemos que as almas de todos aqueles que morrem na graça de Cristo, quer se devam ainda purificar no Purgatório, quer sejam recebidas por Jesus no paraíso, no mesmo instante em que deixam os seus corpos, como sucedeu com o Bom Ladrão, formam o povo de Deus para além da morte, que será vencida no dia da Ressurreição, em que estas almas se reunirão aos seus corpos<sup>24</sup>.

Sobre essa confissão de Paulo VI, é importante anotar o comentário feito por J. B. Libanio: “Esta posição (...) chegou quase imutável até nossos dias. (...) [mas] pouco a pouco começou a ser abandonada pelos teólogos de grande envergadura para outro esquema interpretativo”<sup>25</sup>.

Nem mesmo a teologia nascida no arraial protestante parece ter se importado muito com a fixação de uma leitura que resolvesse a anfibologia de Lucas 23,43. A maioria das versões reformadas reproduziram a fórmula católica, ligando o “hoje” ao verbo “estar”. Não obstante, houve versões tanto católicas quanto protestantes e ecumênicas que preferiram verter o texto na linha do Curetoriano ou pelo menos deixar o advérbio entre vírgulas para permitir ao leitor a opção de dois entendimentos para o texto. É o caso, por exemplo, de algumas versões publicadas pela *United Bible Society*, da TEB e da TOB lançada pela editora *DuCerf* de Paris.

Porém, o que se nota, ao montar um histórico textual da leitura de Lucas 23,43, é que existe uma lacuna na justificação desta ou daquela leitura. O que fixou a versão mais comum — “hoje estarás comigo no paraíso” — não foi um estudo lingüístico direto do verso ou do advérbio na literatura bíblica (grega, hebraica e aramaica), mas uma discussão dogmático-escatológica que acabou envolvendo a passagem.

Desconhece-se na história patrística ou medieval qualquer estudo lingüístico ou filológico que justifique essa tradução quase generalizada para a

<sup>24</sup> PAULO VI. *O Credo do Povo de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1969. p. 13. (Doc. Pont., 177).

<sup>25</sup> LIBANIO, J. B.; BINGEMER, M. C. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 207.

promessa de Cristo ao bom ladrão. Um espírito dogmático (mas não cientificamente exegético) deu por resolvida a questão e nem mesmo Lagrange, que trouxe o método crítico-histórico para o catolicismo, preocupou-se com essas variantes que o texto possuía<sup>26</sup>.

Assim, percebe-se que falta ao histórico textual de Lucas 23,43 uma abordagem lingüística mais exaustiva que justifique uma das leituras ou admita a questão como insolúvel do ponto de vista gramatical, o que exigiria uma tradução mais neutra como a da TEB, que reproduz: “Em verdade te digo, hoje, estarás comigo no Paraíso”. Foi essa, aliás, a proposta apresentada por J. Hong<sup>27</sup>, membro da *United Bible Society*, por desconhecer argumentações filológicas que definam uma solução para o problema.

#### VERIFICAÇÃO CRÍTICO-LITERÁRIA DE Σήμερον

O sentido clássico de σήμερον não parece envolver muito mistério no campo filológico grego. As gramáticas e dicionários consideram-no, em seu significado literal e imediato, um advérbio de tempo quase sempre relacionado (às vezes subjetivamente) com a palavra ἡμέρα (dia)<sup>28</sup>. Seu significado básico, portanto, seria “hoje em dia”.

<sup>26</sup> Cf. LAGRANGE, M. -J. *Evangile selon Saint Luc*. Paris: J. Gabalda, 1948. p. CLXVI.

<sup>27</sup> Cf. HONG, J. Translating Luke 23:43. *Bible Translator*, v. 46, p. 408-412, 1995.

<sup>28</sup> Cf. FUCHS, E. “σήμερον”. In: *TDNT*, vol. VII, 269-275; VÖLKEL, M. “σήμερον”. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Ed.) *Exegetical Dictionary of the New Testament*. v. III. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1993. p. 241; HAHN, H. C. Tempo. In: *DITNT*, vol. IV, 565-572; MOULTON, J. H.; MILLIGAN, G. *The Vocabulary of the Greek New Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1976. p. 573; ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament*, op. cit., p. 219 e 294; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature*. Chicago: The University of Chicago Press/The Syndics of the Cambridge University Press, 1964. p. 757; METZGER, B. M.; PINTO, C. O. C. *Estudos do vocabulário do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1996. p. 31; THAYER, J. H. *The New Thayer's Greek-English of the New Testament*. Massachusetts, 1981. p. 574; MOULTON, H. K. *The Analytical Greek Lexicon Revised*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1980.

Verifica-se, entretanto, que no campo do grego neotestamentário, estudiosos como Robertson admitem a existência de uma lacuna no que diz respeito à sistematização precisa das regras que direcionam a utilização do advérbio no texto bíblico<sup>29</sup>. Por isso, faz-se necessário percorrer as ocorrências de σήμερον na Bíblia, para verificar o comportamento do advérbio em situações sintáticas que se assemelhem a Lucas 23,43.

#### Ocorrências na LXX

Segundo a lista de E. Hatch, o advérbio σήμερον ocorre 291 vezes na LXX, distribuídas em 275 passagens<sup>30</sup>. Na maioria delas, ele aparece de modo simples e não articulado, sem nenhuma agregação substantiva ou adverbial como ἡμέρα ou ἐν. É, enfim, um correspondente idôneo de הַיּוֹם.

Dessa relação, pudemos selecionar 21 textos que apresentam uma anfibologia análoga à de Lucas 23,43. Ou seja, trazem o advérbio σήμερον entreposto dubiamente entre dois verbos. São elas: Gênesis 22,14; 30,16; 42,13; Levítico 10,19; Deuteronômio 8,1; 11,13; 19,9; 30,16; 12,32; 26,17.18; 31,2.27; Josué 24,15; 1 Samuel 12,17; 17,10; 25,33. 34; 26,19; 2 Samuel 16,3; 19,36.

Com exceção de três ocorrências, todas as demais passagens analisadas tiveram sua anfibologia esclarecida pelo contexto, fluência textual ou comparação com outro versículo. Em todas elas, o advérbio foi atraído pelo

<sup>29</sup> Segundo A. T. Robertson: “A glance at average grammar will show that the grammarians as a rule have not care much for the adverb, though there are some honorable exceptions”. ROBERTSON, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in Light of Historical Research*. Nashville (Tennessee): Broadman Press, 1934. p. 293. A seguir, Robertson cita uma série de gramáticos que concordam com esta opinião, entre eles, Horne Tooke, que teria dito: “when we know not what else to call a part of speech, we may safely call it an adverb”. Veja também as anotações de ROBERTSON, op. cit., p. 544-551.

<sup>30</sup> Cf. HATCH, E.; REDPATH, H. A. *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament*. v. II. Michigan: Baker Book House, 1989. p. 1.264-1.265.

verbo antecedente. Das três que ainda permaneceram dúbias (Dt 31,2; 1Sm 17,10; 2Sm 16,3), é importante dizer que apenas a terceira teve na edição crítica de Brenton uma pontuação que favorecesse a ligação do *σήμερον* com o segundo verbo. São, portanto, vinte conexões do advérbio com a ação antecedente contra apenas uma com ação consecutiva. Essa comparação numérica permite sugerir que a união de *σήμερον* com verbo anterior parece ser a mais natural.

Esse conjunto de textos também apresenta uma presença ativa de pronomes pessoais e oblíquos prepostos ao advérbio. São quinze os casos, e em todos eles esse mesmo pronome (juntamente com o primeiro verbo) exerceu uma força de atração sobre o *σήμερον* maior que o segundo verbo. Nalguns casos, como Gênesis 30,16, há um segundo pronome seguinte ao advérbio, mas que não lhe exerce atração como o primeiro. Essa observação é importante, pois em Lucas 23,43 também há um verbo e um pronome combinados que antecedem o advérbio. Portanto supõe-se que a mesma seqüência deveria ser seguida com o *σήμερον* qualificando o verbo antecedente que possui o pronome.

Se citarmos as ocorrências comuns de *σήμερον* na LXX, ou seja, aquelas que não são anfibológicas, encontraremos mais de 70 casos em que o pronome aparece imediatamente junto ao *σήμερον* (ou próximo separado apenas por uma palavra, como em Dt 20,3). Em todos eles, sem exceção, o advérbio foi ligado à frase anterior onde estava o pronome.

Em nenhum caso houve ligação do “hoje” com pronomes que eventualmente pudessem vir em seguida, como no caso de Lucas 23,43, que traz o pronome oblíquo *μετ’ ἐμου* após o advérbio. A não ser, é claro, que o pronome posposto ao advérbio seja único na frase, aí, esse tem poder de atração sobre o vocábulo. Esse é o caso de 2 Samuel 16,3. A ligação sempre foi com o pronome e o verbo da antecedência. Veja-se, por exemplo: Gênesis 4,14; 25,31; 30,32; 31,46; 41,41; 42,13; 42,32; 47,23; Êxodo 14,13; 32,29; Josué 14,10.11; 24,15; 24,27 etc.

O livro do Deuteronômio é o que possui o maior número de ocorrências do *σήμερον* na LXX. É ele também que traz o conjunto de passagens que mais se assemelham a Lucas 23,43. Isso tem um motivo muito significante: esse

livro é pródigo na construção de *σήμερον* pois utiliza o vocábulo imediatamente após uma frase de anúncio ou imperativo que contém pronome e verbo, exatamente como no dito do bom ladrão. São, ao todo, mais de 40 ocorrências que trazem expressões do tipo “eu te juro hoje”; “eu vos ordeno hoje”, “eu te declaro hoje” etc., que estão muito próximas da sugestão “eu te digo hoje” para Lucas 23,43. Em todas essas referências da LXX, sem exceção, o advérbio qualifica o verbo anterior (ou de anúncio) num pleonasma típico do hebraico e também do aramaico. Veja-se Deuteronômio 4,1.2.8.26.40; 6,2; 7,11; 8,1.11.19; 10,13; 11,7.8.13.22.26.28.32; 12,11.14.32; 13,19; 15,5 etc. Os exemplos acima não são anfibológicos, mas apenas contêm o típico semitismo pleonástico de anúncio. Já os exemplos a seguir, além de apresentar o pleonasma, são anfibológicos, o que os assemelha ainda mais a Lucas 23,43: Deuteronômio 8,1; 11,13; 19,9; 30,16; 12; 32; 26,17.18; 31,27. Essa mesma construção pode ser encontrada ainda noutras passagens fora do Deuteronômio como Gênesis 25,33 e 1 Samuel 21,3. No Novo Testamento, Paulo conserva a mesma expressão em Atos 20,26 (“a ponto de hoje testemunhar a ti”) e 26,2 (“protesto no dia de hoje”).

A influência da LXX no texto lucano foi detalhadamente notada por muitos exegetas<sup>31</sup>. Boismard chega a dizer que Lucas imita o estilo da LXX,

<sup>31</sup> Desde que G. Dalman propôs, na década de 1960, sua teoria sobre a influência da LXX nos escritos de Lucas, houve uma tendência em muitos autores, como H. F. D. Sparks, de atribuir o semitismo lucano apenas a esse fator *septuagentário*. Até que M. Wilcox propôs uma solução mais pluralista afirmando que os semitismos de Lucas não devem ser atribuídos apenas à influência da LXX, mas também a outros elementos externos, como a própria tradição textual semita do Antigo Testamento. Uma outra explicação não excludente mas complementar à proposta de Wilcox foi a idéia de A. Debrunner, que sugere a existência de um grego judeu-cristão. Este seria uma espécie de linguagem técnico-religiosa ou gíria grega utilizada pelos cristãos e que teria caracterizado o estilo literário do Novo Testamento. À favor dessa idéia há especialistas como N. Turner e M. Black. Porém, a despeito das divergências em determinados pontos, todos são unânimes numa questão: os cristãos do primeiro século eram muito mais influenciados pela mentalidade judaica do Antigo Testamento que pela mentalidade grega dominante em todo o império. Para uma bibliografia dos autores citados cf. DALMANN, G. *Die Worte Jesu: Mit Beruecksichtigung des nach kanonischen Schriftums und der Aramaeischen Sprache eroertert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965; SPARKS, H. F. D. *The Semitisms of st Luke's gospel*. *JTS*, v.

o que ele chama de “septuagentismos lucanos”<sup>32</sup>. Além disso, essa construção parece presumir, ainda, um semitismo original por detrás do grego bíblico que também se faz presente, como veremos, em Lucas 23,43.

### Ocorrências no Novo Testamento

Fora do *corpus lucanum*, *σήμερον* aparece em outros 20 versículos do Novo Testamento. Desses, apenas Marcos 14,30, embora não seja anfibológico, pode lançar luz sobre a leitura de Lucas 23,43. Ambos os textos são muito parecidos em sua construção sintática.

Marcos escreve:

καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,

(1) Ἀμήν (2) λέγω (3) σοι (4) ὅτι σὺ σήμερον ταύτη τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὲς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.

Lucas escreve:

καὶ εἶπεν αὐτῷ,

(1) Ἀμήν (3) σοι (4?) (2) λέγω σήμερον μετ’ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

44, p. 129–138, 1943; WILCOX, M. *The Semitism of Acts*. Oxford: Clarendon Press, 1965; TURNER, N. *The Unique Character of the Biblical Greek*. VT, v. 5, p. 208–213, 1955; BLACK, M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon Press, 1946. p. 13–25; BLASS, R. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 (esta gramática foi lançada em 1896. Na 12ª edição, em 1965, A. Debrunner fez várias emendas e revisões nas quais expõe a idéia do grego judeu-cristão. Para um comentário sobre o trabalho de A. Debrunner, veja RYDBECK, L. *What Happened to New Testament Greek Grammar After Albert Debrunner?* NTS, 21, p. 424–427, 1974.

<sup>32</sup> BOISMARD, M. –É.; LAMOUILLE, A. *Les Actes des deux apôtres*. III. Analises littéraires. Paris: Gabalda, 1990. p. 13. (Études bibliques. Nouvelle série, 14). Apud: TORREY, C. C. *The Composition and Date of Acts*. Cambridge: s. n., 1916. (Nesta obra o autor pensa que Atos 1–15 foi traduzido do aramaico. As observações de Torrey não se impuseram. Ele não considerou a hipótese de Lucas estar imitando o estilo da LXX). Boismard fala de “Septuagentismos” de Lucas, às vezes “corrigidos” por um redator final.

Conforme a sinalização com números, percebem-se duas importantes diferenças entre as duas passagens.

(1) Marcos ordena as palavras de um modo diferente de Lucas. Ele usa *ἁμήν* + verbo + pronome, enquanto Lucas inverte os dois últimos. Essa inversão - que, como já dissemos, é única em Lucas - não é observada em nenhuma das 82 ocorrências do vocábulo *ἁμήν* como antecedente de um pronunciamento de Cristo.

Em todos os casos utiliza-se a mesma seqüência seguida por Marcos. A própria tônica de desconforto gramatical foi sentida pelo *Textus Receptus* e pelo *Codex Regius parisiensis*, que mudaram a ordem do enunciado de Lucas para *λέγω σοι* (conformando-o assim com os demais do Novo Testamento).

(2) Marcos ainda utiliza-se da conjunção coordenativa *ὅτι* e da repetição do pronome *σύ*, desta vez no caso nominativo (compare com Mt 26,34). Isso não existe no paralelo lucano.

É sabido que depois de um verbo declarativo torna-se por vezes comum o emprego da partícula *ὅτι* (apenas Mateus parece não ter seguido esse estilo). Nesse caso, ela equivale a *dois pontos* (:) seguidos de *aspas*<sup>33</sup>. Por isso, a conjunção foi determinante em Marcos para vincular o advérbio ao conteúdo do enunciado.

Se o texto marciano estivesse sem a conjunção (ou ainda sem o reforço repetitivo do pronome), poderia ser lido assim: “Em verdade te digo hoje: Esta noite (...) tu me negarás três vezes”. Contudo a partícula desfez a ambigüidade literária.

Portanto, é possível dizer que se Lucas intentasse naturalmente ligar *σήμερον* ao verbo seguinte em 23,43, sua frase teria seguido o estilo anotado em Marcos, e deveria estar assim:

<sup>33</sup> Cf. FREIRE, A. *Gramática grega*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1959. p. 240.

καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἀμήν σοι λέγω ὅτι σὺ σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.

Ou, então, teria assumido a fórmula de Lucas 4,21, que diz:

ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὡσὶν ὑμῶν.

### *Ocorrências no corpus lucanum*

Além de Lucas 23,43, σήμερον aparece ainda em 19 outros versículos no *corpus lucanum*, a saber: Lucas 2,11; 4,21; 5,26; 12,28; 13,32; 13,33; 19,5; 19,9; 22,34; 22,61; Atos 4,9; 13,33; 19,40; 20,26; 22,3; 24,21; 26,2.29; 27,33.

Dessas passagens, apenas duas são claramente anfibológicas: Lucas 22,61 e Atos 26,29. Menos clara é a possível anfibologia de Lucas 19,5. Nas outras passagens não há simplesmente anfibologia e por isso não interessam, por enquanto, à presente análise.

Lucas 22,61 possui uma passagem paralela que esclarece a questão. Trata-se de Lucas 22,43 que diz: “não cantará hoje o galo até que três vezes negarás me conheceres”. A partícula de negação mostra que “hoje” não pode ser o tempo em que o galo cantará. Portanto, em Lucas 22,61 a anfibologia é resolvida dentro do próprio evangelho com a leitura de Lucas 22,34. Σήμερον modifica o verbo seguinte (do mesmo modo que em Mt 26,34 e Mc 14,28, onde os advérbios de tempo sempre qualificam a negação de Pedro e não o cantar do galo). A leitura correta será, pois: “antes de o galo cantar, hoje me negarás três vezes”.

A conclusão, deduzida do confronto com um texto paralelo, confirma a atestação sintática de outras ocorrências anfibológicas do advérbio, pois aqui o único pronome da sentença aparece depois do advérbio e, neste caso, tem força para atraí-lo para a frase seguinte como no caso de 2 Samuel 16,3.

No caso de Lucas 19,5 a anfibologia é resolvida pela posição gramatical da partícula γάρ que jamais começa uma sentença<sup>34</sup>. Neste caso, o advérbio

<sup>34</sup> Cf. THAYER, op. cit., p. 110.

parece mais naturalmente vinculado à segunda sentença: “Zaqueu, desce depressa - hoje - , pois em tua casa me convém ficar”.

Atos 26,29 também possui um verbo e um pronome antecedendo o advérbio. Portanto se valer como regra o conjunto de textos similares da LXX, esses elementos sintáticos deverão possuir maior força de atração sobre o advérbio, atraindo-o, no caso, para a oração da antecedência.

### *O aramaísmo presente em Lucas 23,43*

A pericope do bom ladrão em Lucas 23,39-43 parece advir de uma fonte especial do terceiro evangelista provavelmente escrita em aramaico. Note que há notáveis contrastes entre ela e os demais evangelhos. a) Nos outros sinóticos, ambos os ladrões blasfemam contra Cristo. Em Lucas, apenas um deles lança impropérios ao Senhor. Compare Lucas 23,39-43 com Marcos 15,32 e Mateus 27,38.44. b) Em Mateus e Marcos os ladrões são chamados de λήσθαι, ao passo que em Lucas eles são chamados de κακούργος, uma palavra rara no Novo Testamento: só aparece aqui e em 2 Timóteo 2,9. Em Lucas 22,37, ἄνομος é a palavra usada para citar Isaías 53,12, a mesma que aparece na LXX. A preferência por κακούργος em vez de λήσθαι ou ἄνομος permite supor que Lucas 23,39-43 provenha de uma fonte independente dos demais sinóticos. Aliás, embora seja rara no Novo Testamento, κακούργος ocorre cinco vezes na LXX, o que liga mais uma vez os textos lucanos com o grego septuagintário (cf. Esd 8,13; Pr 21,15; Eclo 11,33; 30,35; 33,26).

Quanto ao aramaísmo textual da pericope, temos expressões como “blasfemava ele dizendo”<sup>35</sup> e outras que apontam para essa direção<sup>36</sup>. Além disso temos alguns problemas de fundo histórico e conceitual que só podem ser resolvidos se entendermos o texto à luz da fraseologia aramaica. Quando o bom ladrão repreende seu companheiro perguntando se ele não teme a Deus

<sup>35</sup> Cf. O' ROURKE, J. J. The Construction with Verb of Saying as an Indication of Sources in Luke. *NTS*, v. 21, p. 421-423.

<sup>36</sup> Cf. PÉREZ, J. M. G. El Relato del Buen ladrón. *Estudios Bíblicos*, v. 44, p. 263-304, 1986.

nem estando na mesma sentença, faz uma confissão cristológica muito irreal para as condições históricas do momento. A própria Igreja demorou anos para compreender a natureza divina de Cristo e o significado de sua condenação.

O mesmo se pode dizer quanto ao pedido “lembra-te de mim quando vieres no teu reino”. Ora, a doutrina da *parousia* não foi bem sistematizada senão anos depois da ressurreição do Senhor. Além do mais, esse não era um tema público de Jesus, mas reservado aos seus apóstolos, de modo que se torna estranho vermos um ladrão confessando algo que nem a Igreja tinha cabalmente compreendido.

Se lermos o texto à luz de um original aramaico, ficaria assim seu significado e tradução:

Um dos malfeitores o insultava dizendo: “Não és tu o Messias? Salva-te a ti mesmo e a nós”. Mas o outro o repreendia dizendo: “Tu não temes a Deus nem mesmo quando estás nesta sentença? E nós, certamente com justiça, pois recebemos o pago do que temos feito. Mas esse não praticou nada fora de lugar”. E dizia: “Jesus, lembra-te de mim quando fores para o teu reino”. E ele lhe disse: “Em verdade te digo hoje: tu estarás comigo no paraíso”.

#### ALCANCE TEOLÓGICO DE LUCAS 23,43

A peça chave para a compreensão teológica de Lucas 23,43 seria o discurso da vinda do reino (17,20-37), a parábola das dez minas (19,11-27) e a despedida pascal (22,16-18). Em todos esses textos, Jesus mistura o tema da vinda do reino com o tema de seu próprio retorno à terra. Ele se distingue do reino de modo espiritual (pois se ausenta para recebê-lo), mas também se identifica plenamente com ele (a vinda do reino é a sua própria vinda). Receber ou rejeitar o Filho é uma atitude intercambiada em Lucas com o receber ou rejeitar o próprio reino de Deus (Lc 11,20.23; 13,26-29; 14,15-24; 18,22-30). No discurso do discipulado, Jesus afirma que alguns ali presentes veriam em vida o reino de Deus em glória (Lc 9,27), mas o que vêem é a transfiguração de Cristo (vv. 28-36). Portanto, a novidade paradoxal do terceiro evangelho está em que Jesus é o reino, mas ao mesmo tempo se distingue dele.

Cristo é um modelo do reino porque abrange em seu messianismo dimensão presente e a futura do reino de Deus. Assim como Cristo, o reino tem duas fases de atuação na história: uma discreta, pobre e pequena (símile da encarnação); e outra gloriosa visível e cheia de esplendor (símile da *parusia*).

Diz G. Ladd:

O reino de Deus é a realeza redentora de Deus, dinamicamente ativa para estabelecer seu domínio entre os homens. Esse reino, que irá aparecer como um ato apocalíptico no final desta era, já veio à história humana na pessoa de Jesus (...). O reino de Deus envolve dois momentos grandiosos: cumprimento dentro da história e consumação no fim da história<sup>37</sup>.

A idéia do reino personificado em Cristo também aponta para a própria divindade do Messias que era uma temática nova do reino introduzida pelo evangelho. Segundo a explicação de Kümmel,

o judeu contemporâneo de Jesus não ousava fazer afirmações diretas a respeito de Deus. Por esse motivo não falava da vinda de Deus na condição de rei, mas da vinda ou da manifestação *do reino de Deus*. Ao falar da iminente vinda do reinado de Deus, Jesus, portanto, toma uma concepção da esperança de salvação do povo judeu<sup>38</sup>.

Por isso, a vinda do reino é a própria vinda de YHWH e também a própria vinda de Cristo. O próprio fato de ter sido condenado sob a sentença “rei dos judeus” é para Culmann “uma prova irrefutável de que Jesus, de alguma maneira, fez de si mesmo o assunto da sua pregação sobre o reino de Deus que logo viria”<sup>39</sup>. Como se vê, a questão não envolve apenas as relações do reino de Deus com o tempo e a história, mas a própria natureza desse reino que é aqui identificado com Cristo. Conclui-se, portanto, que no diálogo entre

<sup>37</sup> LADD, G. *The Gospel of the Kingdom*, op. cit., p. 218.

<sup>38</sup> KÜMMEL, G. *Síntese teológica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1983. p. 36.

<sup>39</sup> CULMANN, O. *Salvation in History*, op. cit., p. 109.

Cristo e o bom ladrão existe uma relação de interpessoalidade entre o pecador e seu Salvador. A súplica para estar no reino significa na teologia de Lucas um pedido de perdão, uma prece pela presença do Senhor, pois a ausência da visão de Deus equivale, nesse sentido, à própria noção de desgraça eterna.

Já a expressão “amém te digo hoje” é o próprio reflexo midráxico do Deuteronômio quando YHWH faz o concerto com seu povo nas várias expressões pleonásticas vistas nessa tese. Em Mateus 5,34.35, existe a advertência para que ninguém jure, pois esse é um atributo que só pertence a Deus. Em Lucas 23,43, Jesus não somente jura, mas faz sua promessa solene ao qualificá-la com o advérbio “hoje”, também usado pelo Pai nas outras promessas de salvação feitas no Antigo Testamento.

Essa qualificação adverbial usada no pronunciamento de Cristo (“te digo hoje”) denota, em Lucas, as dimensões histórica e espiritual, sendo ambas de profundo nuança teológico. Assim, para a *escatologia historiográfica* de Lucas, o movimento de Jesus Cristo aconteceu de fato na história, e a prometida *παρουσία* continua sendo algo iminente pelo qual os cristãos devem esperar.

Contudo, não se deve incentivar a igreja de Cristo a esquecer o momento presente, como se a esperança residisse plena e unicamente no futuro. O amanhã da história secular é o hoje de Deus na história da redenção, ainda que em processo de espera por um desfecho. Noutras palavras, o hoje também é tempo escatológico de Deus, ainda que esteja sob a influência de um prazo intermediário (*Zwischenzeit*) que separa a promessa e seu cumprimento definitivo.

Rodrigo Pereira da Silva é doutor em Teologia bíblica. Leciona no Centro Universitário Adventista (UNASP).

## A IGREJA LOCAL E A IGREJA UNIVERSAL

*Cardeal Joseph Ratzinger*

Os editores da revista *America* gentilmente convidaram-me para responder a um artigo do Cardeal Walter Kasper (23 de abril de 2001) no qual ele — o presidente do Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos — reagiu às minhas observações que, por sua vez, eram uma réplica a um texto anterior de Kasper no qual ele criticava profundamente uma importante afirmação de um documento da Congregação para a Doutrina da Fé. Por um bom tempo, hesitei em aceitar esse convite, pois eu não queria dar a impressão de que há uma antiga disputa teológica entre o Cardeal Kasper e mim, o que de fato não existe.

No entanto, após ter pensado muito, acabei por aceitar o pedido da revista *America*. Minha primeira reação é considerar que o artigo do Cardeal Kasper é uma resposta a textos muito desconhecidos tanto dos leitores alemães como dos americanos. O artigo de Walter Kasper que gerou o debate foi lido somente por especialistas, em uma publicação comemorativa (*Festschrift*). Meu próprio texto, que aborda um assunto muito mais abrangente e no qual somente duas das suas vinte e três páginas se referem a Kasper, foi publicado apenas parcialmente em alemão, como também em inglês (segundo meu conhecimento). Ainda que o Cardeal Kasper se empenhe sinceramente em seu “intercâmbio amigável” para informar os leitores sobre o que estava respondendo, dificilmente sua exposição poderá produzir uma imagem clara destes textos anteriores, ainda que eles sejam o foco de seu artigo.

É claro que eu não posso dar ao leitor uma noção satisfatória destes textos, entretanto pode ser proveitoso dar um pouco de atenção aos antecedentes desse desacordo a partir de uma perspectiva diferente, a fim de entender melhor a forma e o significado geral da discussão. Acima de tudo, porém, eu gostaria de convidar as pessoas a lerem os textos originais.

A segunda razão pela qual eu finalmente decidi escrever é algo agradável: a reação de Kasper às minhas afirmações clarifica alguns pontos cujo alcance os leitores dificilmente seriam capazes de entender bem, a menos que estivessem familiarizados com o antecedente. Por isso, parece-me importante destacar o progresso feito neste debate.

Tudo começou, como dito acima, não com algo que eu escrevi, mas com uma “Carta para os Bispos da Igreja Católica sobre alguns Aspectos da Igreja como *Communio*”, que foi publicada, com aprovação do Papa, pela Congregação para a Doutrina da Fé em 28 de junho de 1992. O termo *communio*, que teve um papel, a bem dizer, marginal nos textos do Concílio Vaticano II, foi deslocado para o centro da questão pelo Sínodo Extraordinário dos Bispos, de 1985 — e, ao fazer isso, o Sínodo estava de fato seguindo as intenções do Concílio. A partir do momento em que se passou a usar essa palavra, e abusar dela também, em diferentes acepções, pareceu apropriado fazer uma explanação, por parte do magistério, sobre o significado do termo eclesiologia de *communio*. Esse foi o propósito da Carta da Congregação para a Doutrina da Fé.

Nessa Carta, então, nós encontramos também o princípio de que a Igreja universal (*Ecclesia universalis*) é em seu mistério essencial uma realidade que supõe uma precedência, ontológica e temporal, sobre as Igrejas locais. Esse princípio foi recebido com uma crítica aguda de Walter Kasper — na ocasião, bispo de Rottenburg (Alemanha) —, que culminou na seguinte afirmação:

A fórmula torna-se profundamente problemática se a Igreja universal passar a ser, veladamente, identificada com a Igreja de Roma, e *de facto* com o Papa e com a Cúria. Se for isso, a carta da Congregação para a Doutrina da Fé não pode ser lida como uma ajuda no esclarecimento do significado de eclesiologia de comunhão, mas como sua recusa e como uma tentativa de restaurar o centralismo de Roma.

O ataque à carta doutrinal da Congregação para a Doutrina da Fé soa inicialmente, de um ponto de vista lingüístico, hipotético: se alguém identificar a Igreja universal com o Papa e com a Cúria, então a restauração do centralismo de Roma estaria perto. Mas a segunda parte da asserção, o ataque claro feito

em tom de afirmação, por alegar que há um desejo de restaurar Roma, somente faria sentido se Roma mesma estivesse pensando e agindo neste sentido, e não se tais interpretações fossem meramente propostas, por assim dizer, de um terceiro.

De fato, no mesmo artigo Kasper escreve o seguinte, não hipoteticamente: “Essa determinação conciliar teve, depois do Concílio (...) um outro desenvolvimento por parte da Congregação para a Doutrina da Fé, que significou, mais ou menos, o reverso disso”. Portanto, o texto de Kasper foi amplamente entendido em toda parte como uma advertência contra uma nova e velada forma de teologia do centralismo romano e como uma desaprovação enfática da Congregação para a Doutrina da Fé.

Uma advertência como essa, procedente de um bispo com credenciais de sólida teologia, tem muito peso. Se a teologia ou uma interpretação da fé feita pelo magistério é usada erroneamente para introduzir uma estratégia para ganhar poder ou para anular o concílio, trata-se de um caso sério. A crítica de Kasper, como sem dúvida tornou-se óbvio, não foi diretamente contra mim, mas contra um texto da Congregação para a Doutrina da Fé, que é um órgão da Santa Sé responsável pela doutrina. Por essa razão, alguns esclarecimentos foram inevitáveis.

Como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, tentei encontrar o caminho menos polêmico para aclarar o problema. Houve uma oportunidade quando fui convidado, na primavera de 2000, a falar — em um simpósio organizado por ocasião do 35º aniversário de conclusão do Concílio Vaticano II — sobre a visão eclesiológica de sua Constituição Dogmática sobre a Igreja (*Lumen gentium*). Na ocasião, tentei acima de tudo chamar a atenção para a ligação existente entre a Igreja e a questão de Deus: a Igreja não existe para si mesma, mas para servir à presença de Deus no mundo.

Nesse amplo, mencionei a relação entre a Igreja universal e as Igrejas locais. Durante esse processo, explanei brevemente que a carta da congregação nunca quis identificar a realidade da Igreja universal com o Papa e com a Cúria, e, conseqüentemente os receios suscitados por Kasper não tinham razão de ser. Em seguida, tentei apontar para as inúmeras implicações do termo “Igreja universal”, que, ao que parece, são abstratas.

O ponto mais positivo da resposta do Cardeal Kasper à minha fala é que ele deixou, silenciosamente, de lado a reprovação do seu primeiro artigo e logo chamou nosso debate de uma “controvérsia sobre uma disputa escolástica”. A tese da prioridade ontológica e temporal da Igreja universal sobre as Igrejas particulares passou a ser considerada uma questão “não de doutrina da Igreja, mas de opiniões teológicas e das diversas filosofias relacionadas”. A declaração feita pela Congregação para a Doutrina da Fé foi categorizada como minha teologia pessoal ligada a meu “platonismo”, enquanto Kasper reconheceu que sua perspectiva reflete mais uma aproximação aristotélica (tomista). Recompondo a disputa nessa direção, a questão foi basicamente deslocada para outro plano. A exortação não quis chamar a atenção para o fato de que a Congregação para a Doutrina da Fé teria em vista o centralismo, a restauração e a mudança em sua volta. Em vez disso, Cardeal Kasper notou dois pontos de vista teologicamente diferentes, que separam sua teologia da minha, mas que talvez possam e devam, coexistir pacificamente.

Além disso, “a disputa amigável” de Kasper acrescentou outros dois resultados. Ele enfatizou de um modo inequívoco — e eu sou muito grato a ele por isso — os fundamentos eclesiológicos que temos em comum e modificou sua rejeição da precedência ontológica e temporal da Igreja universal em relação às Igrejas locais, quando caracterizou a “preexistência” (propriamente entendida) da Igreja como condição indispensável para entendê-la.

Para ser mais claro, ele alega que tal preexistência se refere não somente à Igreja universal, mas também à Igreja concreta, a qual é composta “em e de” Igrejas locais. Contrário à noção de “primazia” da Igreja universal, ele defende a “tese da simultaneidade da Igreja universal e das Igrejas particulares”. Isso fica claro quando Kasper escreve: “A Igreja local e a Igreja universal são internamente recíprocas; elas se perpassam e são pericoréticas”.

Sem dúvida, eu posso aceitar essa fórmula; ela é válida para a Igreja, pois esta vive na história. Mas ela omite o ponto atual da questão referente à “preexistência” da Igreja. A fim de aclarar o que está em jogo aqui, cito algumas frases da minha conferência sobre o assunto. Nela afirmei que os Padres da Igreja viam a Igreja como um Israel maior que havia se tornado universal. A partir dessa perspectiva, também adotaram a visão rabínica sobre o significado da criação, que é baseada sobre a própria Bíblia.

Desse modo a criação é concebida em um caminho em que há um lugar para a vontade de Deus. Mas essa vontade necessita um povo que a viva e que faça dela a luz do mundo.

Olhando a partir da cristologia, essa imagem se expande e se aprofunda. A história está mais uma vez em conexão com o Antigo Testamento, interpretado como uma história de amor entre Deus e a humanidade. Deus mesmo procura e prepara para si a noiva do Filho, a única noiva, que é a Igreja. Com o mesmo vigor que o livro de Gênesis afirma que o homem e a mulher tornam-se “uma só carne” (Gn 2,24); a imagem da noiva funde-se com a imagem da Igreja como o corpo de Cristo, presente na devoção eucarística. O único corpo de Cristo está pronto; Cristo e a Igreja serão “uma só carne” e, desse modo, Deus será tudo em todos.

A idéia básica da história sagrada é a de unir os seres humanos no corpo de Cristo e, através deles, toda criação com Deus. Há somente uma noiva, somente um corpo de Cristo, e não muitas noivas, nem muitos corpos. A noiva, como os Padres da Igreja disseram e como afirma o Salmo 44, está vestida “com uma roupa de muitas cores”. O corpo tem muitos membros, mas o principal é a unidade. Portanto, variedade se torna riqueza somente através do processo de unificação.

Eu poderia somente repetir o que disse na minha conferência. Não posso entender como minha posição pode ser refutada por argumentos da teologia bíblica. A prioridade imanente à unidade, de uma noiva em vista de sua variedade essencial, parece ser evidente.

Ao mesmo tempo, em minha conferência tentei entender de onde vem a resistência a essa visão bíblica da história. Concluí que há dois motivos interligados. O primeiro é que mencionar a Igreja universal e sua procedência ontológica (ou deveríamos dizer teleológica?) em relação às Igrejas locais leva as pessoas imediatamente a pensar sobre o Papa e a Cúria, e a sentir a necessidade de se evitar o centralismo. Conseqüentemente, o problema do centralismo e do papel dos bispos locais também está na raiz da reação do Cardeal Kasper às minhas idéias.

Perdão se digo, de maneira tão franca, que essa relação, objetivamente falando, não faz sentido. A Igreja de Roma é uma Igreja local e não a Igreja universal — uma Igreja local com uma responsabilidade peculiar e universal, mas mesmo assim uma Igreja local. A afirmação da precedência interna da idéia de Deus referente à única Igreja sobre todas as suas realizações empíricas nas Igrejas particulares não tem nada a ver com o problema do centralismo.

Uma vez que isso foi aclarado, resta ainda outra questão: por que essa associação foi feita por pessoas de todas as partes, até mesmo por um teólogo tão importante como Walter Kasper? O que fez as pessoas suspeitarem que a tese da prioridade de uma concepção divina de Igreja em relação às Igrejas locais devia ser uma manobra do centralismo romano?

Isso nos mostra a segunda razão pela qual as evidências do campo bíblico não são, de fato, funcionais atualmente. O termo “Igreja universal” é compreendido somente como o Papa e a Cúria. Parece, como Kasper diz em sua resposta, citando Henri de Lubac, ser pura abstração. Eis por que em minha conferência fiz um esforço deliberativo para apresentar a realidade prática da Igreja Católica e como ela atualmente funciona, em estreita ligação com a “Constituição Dogmática sobre a Igreja”.

Para minha surpresa, o Cardeal Kasper não disse nenhuma palavra sobre essa extensa e central passagem do meu texto. Só posso fazer aqui uma síntese das minhas observações. Mostrei que o Concílio responde a questão sobre a visibilidade da Igreja universal como tal quando fala sobre os sacramentos.

Em primeiro lugar está o batismo. É um evento trinitário e plenamente teológico. Significa muito mais do que ser socializado na Igreja local (...). O batismo não procede da comunidade local; mas, nele, abrem-se as portas da Igreja única para nós; ele é a presença da Igreja única, e ele só pode vir dela — da Jerusalém celeste que está acima, nossa nova mãe. No batismo, a Igreja universal continuamente precede e cria a Igreja local.

A partir desses elementos fundamentais, a carta da Congregação para a Doutrina da Fé pode afirmar que não há estrangeiros na Igreja. Todos estão em casa em todo lugar (...). Qualquer batizado na Igreja em Berlim está

sempre em casa na Igreja em Roma, em Nova York, em Kinshasa (Congo), em Bangalore (Índia) ou onde quer que seja. É como se ele(a) tivesse sido batizado(a) no lugar onde está. Ele(a) não precisam requerer um formulário para mudança de endereço; a Igreja é única e a mesma. O batismo procede dela e salva-nos (nos gera) dentro dela.

Para minha alegria, eu estava presente quando o Cardeal Kasper, recentemente, pôs em debate o seu argumento sobre a Igreja. Nessa ocasião, citou um exemplo de sua própria vida. Muito cedo, Kasper e seus pais tiveram de deixar Paris, onde ele havia sido batizado — com o batismo, porém, ele não tinha sido socializado nessa comunidade particular, mas havia nascido para a Igreja única. Tenho a impressão que esta afirmação esclarece a controvérsia que está em questão aqui. Gostaria de destacar só mais um ponto da minha conferência: o conteúdo concreto da expressão “Igreja universal”. Especificamente sobre a palavra Deus afirmei que: qualquer pessoa que fala do batismo está automaticamente se referindo à palavra de Deus, a qual, para toda a Igreja, é somente uma e sempre precede a Igreja em todos os lugares, congrega-a e a edifica. Essa palavra está sobre e na Igreja, e foi confiada a ela como sua seiva vital. Para tornar-se presente na história, a palavra de Deus precisa desse substrato; mas ele não pode subsistir sem o poder vivificante da palavra, que faz dele, antes de tudo, um substrato. Quando falamos da palavra de Deus, também nos referimos ao Credo, que está no centro do evento do batismo. Ele é um caminho que a Igreja percorre para chegar à palavra, é palavra e resposta ao mesmo tempo. Nele também a Igreja universal, a única Igreja, está completa, concreta e palpavelmente presente.

Se alguém afasta do conceito de Igreja universal toda a falsa associação com política eclesial, e se atém a ela em seu verdadeiro conteúdo teológico, que é também prático, então torna-se claro que o argumento sobre a política eclesial omite o centro da questão. É claro que o problema não está no platonismo ou no aristotelismo, mas na noção-chave de história da salvação na Bíblia. Então ninguém pode dizer que o “o ponto de vista universalista” da Igreja não é “ecumenicamente desejável”.

Realmente gostaria de continuar discorrendo sobre muitos outros pontos que Kasper mencionou — por exemplo, suas objeções à minha análise do

relato de Pentecostes nos Atos dos Apóstolos. Mas talvez seja melhor deixar isso para uma palestra futura .

Gostaria de acrescentar ainda uma pequena observação humorística. Na seção "Perspectivas Históricas", que proporciona, em poucas palavras, uma boa informação sobre questões essenciais, o Cardeal Kasper, citando J. Gnilka, observa que "em Paulo a comunidade local está em foco". Mas para Rudolf Bultmann é exatamente o oposto. De acordo com Bultmann:

(...) a organização da Igreja cresceu, inicialmente, a partir da consciência de que a comunidade como um todo tinha precedência sobre as comunidades individuais. Um sintoma disso é que a palavra *ecclesia* (Igreja) era usada para referir, em primeiro lugar, não a comunidade local, mas o "povo de Deus" (...). A noção da prioridade da Igreja como um todo sobre a comunidade local é mais próxima à comparação da *ecclesia* com o *soma Christou* (corpo de Cristo), que abrange todos os crentes. (*Theology of the New Testament*. 3. ed. Tübingen, s.n., 1958. p. 96)

Essa diferença entre Gnilka e Bultmann mostra, antes de tudo, a relação de continuidade dos juízos exegéticos. Ainda, ela é instrutiva em nosso caso, pois Bultmann, que defende vigorosamente a tese da precedência da Igreja universal sobre a Igreja local, certamente não pode ser acusado de platonismo ou de defensor do centralismo de Roma. Talvez Bultmann foi capaz de ler e explicar os textos de maneira mais aberta justamente porque ficou de fora da controvérsia.

Tradução do texto publicado em inglês [cf. *América*, v. 186, 19 de novembro de 2001], feita por Anoar Jarbas Provenzi.

## Endereços Paulinas

▶ 49010-190 **ARACAJU** – SE  
Rua Itabalantina, 155-A – Centro  
Tels.: (79) 3041-0379/3041-0824 – Fax: (79) 213-1270

▶ 66010-090 **BELÉM** – PA  
Rua Santo Antônio, 278  
Tels.: (91) 241-3607/241-4845 – Fax: (91) 224-3482

▶ 30140-081 **BELO HORIZONTE** – MG  
Rua Bernardo Guimarães, 765  
Tel.: (31) 3261-6623 – Fax: (31) 3261-3384

▶ 30170-120 **BELO HORIZONTE** – MG  
Rua Curitiba, 870  
Tel.: (31) 3224-2832 – Fax: (31) 3224-2208

▶ 70300-500 **BRASÍLIA** – DF  
SCS – Q. 05 – Bl. C – Lojas 18/22  
Tel.: (61) 225-9595 – Fax: (61) 225-9219

▶ 80020-000 **CURITIBA** – PR  
Rua Voluntários da Pátria, 225  
Tel.: (41) 224-8550 – Fax: (41) 223-1450

▶ 60025-100 **FORTALEZA** – CE  
Rua Major Facundo, 332  
Tels.: (85) 226-7544/226-7398 – Fax: (85) 226-9930

▶ 74010-010 **GOIÂNIA** – GO  
Av. Goiás, 636 – Centro  
Tels.: (62) 224-2329/224-2585 – Fax: (62) 224-2247

▶ 58010-821 **JOÃO PESSOA** – PB  
Rua Duque de Caxias, 597  
Tels.: (83) 241-5591/241-5636 – Fax: (83) 241-6979

▶ 57020-320 **MACEIÓ** – AL  
Rua Joaquim Távora, 71  
Tel.: (82) 326-2575 – Fax: (82) 326-6561

▶ 69005-140 **MANAUS** – AM  
Av. 7 de Setembro, 665  
Tels.: (92) 233-5130/633-4251 – Fax: (92) 633-4017

▶ 87013-130 **MARINGÁ** – PR  
Av. Getúlio Vargas, 276  
Tel.: (44) 226-3536 – Fax: (44) 226-4250

▶ 59025-500 **NATAL** – RN  
Rua João Pessoa, 224  
Tel.: (84) 212-2184 – Fax: (84) 212-1846

▶ 24020-320 **NITERÓI** – RJ  
Rua Dr. Borman, 33 – Rink  
Tel.: (21) 622-1219 – Fax: (21) 622-9940

▶ 90020-008 **PORTO ALEGRE** – RS  
Rua dos Andradas, 1212  
Tel.: (51) 221-0422 – Fax: (51) 224-4354

▶ 78900-010 **PORTO VELHO** – RO  
Rua Dom Pedro II, 864  
Tel.: (69) 224-4522 – Fax: (69) 224-1361

▶ 50010-120 **RECIFE** – PE  
Rua Frei Caneca, 59 – Loja 1  
Tels.: (81) 3224-5812/3224-6609 – Fax: (81) 3224-9028

▶ 20050-005 **RIO DE JANEIRO** – RJ  
Rua 7 de Setembro, 81-A  
Tel.: (21) 232-5486 – Fax: (21) 224-1889

▶ 40060-001 **SALVADOR** – BA  
Av. 7 de Setembro, 680  
Tels.: (71) 329-2477/329-3668 – Fax: (71) 329-2546

▶ 65015-440 **SÃO LUÍS** – MA  
Rua de Santana, 499  
Tels.: (98) 232-3068/232-3072 – Fax: (98) 232-2692

▶ 04010-100 **SÃO PAULO** – SP  
Rua Domingos de Moraes, 660  
Tel.: (11) 5572-4051 – Fax: (11) 5549-7825

▶ 01013-001 **SÃO PAULO** – SP  
Rua XV de Novembro, 71  
Tels.: (11) 3106-4418/3106-0602 – Fax: (11) 3106-3535

▶ 05577-300 **SÃO PAULO** – SP  
Via Raposo Tavares, km 19,145  
Tel.: (11) 3782-0096 – Fax: (11) 3782-0972

▶ 08010-090 **SÃO PAULO** – SP  
Av. Marechal Tito, 981 – S. M. Paulista  
Tel.: (11) 297-5756 – Tel./Fax: (11) 6956-0162

▶ 29010-060 **VITÓRIA** – ES  
Rua Barão de Itapemirim, 216  
Tel.: (27) 223-1318 – Fax: (27) 222-3532

▶ Telemarketing: **0800-7010081**

Rua Domingos de Moraes, 678 – Térreo  
04010-100 – São Paulo - SP  
Tel.: (11) **5081-9333**  
Fax: (11) **5081-9421**  
[www.paulinas.org.br](http://www.paulinas.org.br)  
E-mail: [marketing@paulinas.org.br](mailto:marketing@paulinas.org.br)